This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

B
3623
.S3
v 3

BIBLIOTECA

SCELTA

DI OPERE ITALIANE

ANTICHE E MODERNE

vol. 515

PASQUALE GALLUPPI

SAGGIO FILOSOFICO

VOLUME TERZO

B
3623
.S3
v.3

SAGGIO FILOSOFICO

SULLA CRITICA DELLA CONOSCENZA

O SIA

ANALISI DISTINTA DEL PENSIERE UMANO CON UN ESAME DELLE PIÙ IMPORTANTI QUISTIONI DELL'IDEOLOGIA, DEL KANTISMO, E DELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA R. UNIVERSITA' DI NAPOLI, SOCIO CORRISPONDENTE DEL R. ISTITUTO DI FRANCIA, E CAV. DEL REAL ORDINE FRANCESE DELLA LEGIONE D'ONORE

PRIMA EDIZIONE MILANESE

VOLUME TERZO

CANCELLED DUPLICATE
WOODSTOCK COLLEGE LIBRARY
27-4-8

102
G138

MILANO
DALLA TIPOGRAFIA DI GIO. SILVESTRI
M. DCCC. XLVI.

92.V

SAGGIO
FILOSOFICO
SULLA CRITICA
DELLA CONOSCENZA

LIBRO TERZO
ANALISI DELLE IDEE

CAPO PRIMO.

Della diversa Direzione che prese la Filosofia nel tempo di Condillac.

§ 1. L'ANALISI delle facoltà dello spirito che abbiamo fatto nel libro antecedente, ci somministra i dati per risolvere, sotto tutti i punti di veduta, la quistione dell'origine delle nostre idee. Nello stato attuale della filosofia, la soluzione che *Locke* ci ha dato della proposta quistione non può essere riguardata come sufficiente. Per trattare questa materia con profondità, ed insieme senza oscurità, io terrò il metodo seguente: Farò in primo luogo un' esposizione analitica delle diverse direzioni che prese la filosofia dai tempi di *Condillac* sino a *Kant* inclusivamente: a quest'esposizione

farò seguire un esame diligente delle dottrine rapportate, ed un' analisi delle nostre idee, che, dopo non poche meditazioni, ho creduto, e credo incontrastabile.

§ 2. Io debbo avvertire il lettore, che, per non interrompere la connessione de' pensieri, son obbligato di cadere in alcune ripetizioni: mi lusingo nondimeno, che queste non debbano riuscire nojose a' pensatori.

Gli oggetti non possono penetrare nel nostro spirito, nè il nostro spirito può penetrare negli oggetti: noi non possiamo aver altro mezzo per conoscer questi, se non quello delle nostre idee: le idee sono tutto il materiale dell' umano sapere. Qualunque operazione, che lo spirito faccia, egli non uscirà giammai dal circolo delle idee per arrivare direttamente agli oggetti. Questo principio era universalmente insegnato nella scuola, prima che la filosofia avesse provato le rivoluzioni delle quali debbo parlare. Le idee poi erano quasi generalmente definite: *le rappresentazioni degli oggetti nello spirito.*

L'esistenza delle idee particolari e sensibili de'corpi nello spirito, essendo un fatto, la filosofia ha cercato di risalire all' origine di questo fatto: sulle prime si è occupata di cercarne la causa efficiente; ne ha esaminato la natura e la combinazione degli elementi che compongono le idee complesse de' corpi; nacquero perciò i tre sistemi dell' influsso fisico delle cause occasionali e dell' armonia prestabilita. Tutti questi sistemi avevano per oggetto solamente la causa efficiente delle nostre idee de' corpi.

Si è dai filosofi cercato: *se tutte le nostre idee sono acquistate,* cioè se sono tutte avventizie e fattizie. La filosofia Cartesiana sostenne con calore l' esistenza di alcune idee nel nostro spirito, le quali non si acquistano per alcuna via, e che, indipendentemente da qua-

lunque esperienza, lo spirito porta in sè stesso impresse nel primo istante della sua creazione: queste idee furono da' loro difensori chiamate *innate*.

Locke intraprese di rovesciare il Cartesianismo, e di rifare il proprio Intendimento. Egli fece un'analisi delle nostre idee, e cercò di stabilire, che tutte le nostre idee semplici derivano dalla sensazione e dalla riflessione, cioè dalle sensazioni esterne, e dal sentimento interno, che abbiamo chiamato coscienza: s'impegnò a provare, che le idee le più intellettuali, come, per esempio, quella dell'unità e del numero, della causa e dell'effetto, e quella di Dio ancora, avevano la loro origine dalla sensazione e dalla riflessione; e che perciò tutte le nostre idee erano o avventizie o fattizie, e che non bisognava ammettere l'esistenza delle idee innate. Ma il filosofo inglese partì da un punto, sul quale è necessario di dirigere la nostra meditazione: egli partì da questo fatto: *i sensi mi danno le idee di alcuni corpi particolari*: egli non risalì al di là di questo fatto.

§ 3. A questo punto era giunta la filosofia all'epoca di *Condillac*; ma una nuova epoca succede nelle ricerche dello spirito umano, ed a cui debbono riferirsi le rivoluzioni delle quali debbo parlare. *Tutte le nostre idee vengono dalle sensazioni: ma come le nostre sensazioni producono le nostre idee?* È questo il problema proposto da D'*Alembert*, e che forma l'epoca di cui parliamo. Io presento al lettore le riflessioni che hanno indotto i filosofi a proporlo. *Cartesio* aveva insegnato, e *Locke* ne era convenuto, che le nostre sensazioni non sono altra cosa se non che modificazioni interne del nostro spirito; intanto per formarci le idee complesse de' corpi è necessario che queste sensazioni si riferiscano al di fuori di noi. Questa riflessione do-

veva naturalmente condurre lo spirito indagatore a proporsi il seguente problema: *Come le nostre sensazioni, le quali sono nel nostro spirito, ci menano al di fuori di lui?* Come avviene questo fatto stupendo, che ciò ch' è interiore allo spirito diviene esteriore? Il verde, per cagion d'esempio, è una maniera di essere del nostro spirito: esso non è dunque esteso, perchè lo spirito è semplice: intanto questo verde dallo spirito si getta fuori in un prato, e si estende: esso invece di apparir dentro di noi, apparisce al di fuori. Or come ciò avviene? *Locke* non si occupò di questa ricerca.

Qui non si arrestarono le riflessioni dei filosofi. Le nostre idee sensibili de' corpi non sono altra cosa se non che un complesso di nostre sensazioni. Per poter avere esistenza queste idee, si richiede, oltre del rapporto delle sensazioni al di fuori, di cui abbiam parlato, la combinazione di queste sensazioni in un' idea complessa. I sensi ci provvedono di diverse sensazioni: queste vengono allo spirito distinte l' una dall' altra: *Locke* ha fatto quest' osservazione; così se colla mano prendo un globo di neve, io provo insieme tre sensazioni distinte, cioè quella di freddo, quella di resistenza, e quella di peso: similmente questo globo mi desta una sensazione di bianchezza, la quale è ancora distinta, ed indipendente dalle altre tre. Ora per formarsi l' idea del globo di neve, di cui parliamo, si richiedono due condizioni: primo, che l' enunciate sensazioni si riferiscano al di fuori dello spirito; secondo, che sieno dallo spirito riunite nell' idea complessa della neve. Or come lo spirito esegue questa sintesi di elementi diversi? Quali mezzi di connessione egli adopera per costituire con elementi eterogenei un insieme, una idea di un individuo? *Locke* non ispinse fin qui le sue ricerche, e perciò l'analisi Lockiana dee sembrare insufficiente.

§ 4. Il proposto problema: Come le nostre sensazioni producono le idee rappresentative de' corpi? diresse la filosofia a cercarne la soluzione. *Condillac*, nel Trattato delle Sensazioni, si propose di risolverlo. Egli cercò dunque in primo luogo: Come lo spirito, il quale non ha altra cosa, se non sensazioni interne al suo essere, possa arrivare a percepire un *fuor di sè?* egli cercò in secondo luogo: Come lo spirito riunisce in un' idea complessa le diverse sensazioni che la costituiscono? Per ottenere una tal soluzione, l' illustre filosofo immaginò una Statua priva di tutti i sensi, a cui le si accorderebbe ad arbitrio quel senso che piacerebbe al filosofo. Limitata questa Statua al solo senso dell' odorato, *Condillac* pensò che essa non poteva conoscere alcun oggetto esterno a lei. Le sensazioni degli odori, egli concluse, si limitano a dare allo spirito il solo sentimento di sè stesso, senza nulla manifestargli del mondo de' corpi. Ma questo sentimento di sè stesso, secondo il nostro filosofo, non è che il sentimento della stessa sensazione, non già del soggetto che sente. La Statua si crede l'odore stesso, e si confonde con esso. La stessa cosa pensò egli che debba avvenire colle sensazioni de' suoni e de' sapori. Riguardo alle sensazioni de' colori la cosa gli parve sulle prime che soffrisse qualche difficoltà. L' idea di estensione è oggi talmente associata nel nostro spirito colla sensazione del colore, che ci sembra impossibile di potersi separare, e quindi pare che le sensazioni della vista siano sufficienti a manifestarci gli oggetti esterni. Ma dopo molta riflessione *Condillac* pensò che la sensazione del colore non essendo altra cosa, se non che una modificazione semplice ed interna dello spirito, non poteva da sè sola manifestarci nulla di esterno; e che qualora si volesse dire, che più colori distinti mo-

dificando l'anima, le dessero qualche idea di estensione, quest'estensione medesima si riguarderebbe come interna all'anima; ed in conseguenza le sensazioni de' colori si limiteranno ancora, come le altre, a dare all'anima il sentimento di sè stessa.

Alcune sensazioni del tatto, come, per esempio, quelle del caldo e del freddo, si riguardarono dal filosofo stesso anche come insufficienti a menarci al di fuori. La sensazione di solidità o di resistenza fissò l'attenzione di *Condillac*. L'azione reciproca delle parti del proprio corpo fra di esse, produce, secondo il nostro filosofo, un sentimento chiamato *sentimento fondamentale*. Questo sentimento è, secondo lui, insufficiente a rivelarci un'esistenza esterna: esso si limita a dare all'anima il sentimento del proprio essere. Se io scuoto la Statua alla testa ed ai piedi, queste impressioni modificano il sentimento fondamentale, e non producono insieme con esso, se non che un sentimento semplice, insufficiente ancor esso a menar la Statua al di fuori di sè. Per caso la Statua stende la sua mano, essa prende, per esempio, un globo di neve; allora la cosa cambia immantinenti d'aspetto. La Statua, provando un sentimento di resistenza, sente tosto un *fuor di sè*. Questo sentimento ha di sua natura due rapporti: uno all'anima, che modifica, l'altro a qualche cosa fuori dell'anima. Non si può provare il sentimento di resistenza senza sentire un di fuori che resiste. Se la Statua scorre il globo di neve colla mano, essa prova una continuità di resistenza, che le somministra l'idea dell'estensione. Essa circoscrive in quest'estensione la sensazione di freddo, ed acquista così l'idea di un corpo particolare, cioè di un'estensione determinata, solida e fredda. Il sentimento di solidità dunque, che il tatto *attivo* somministra all'anima, è,

secondo *Condillac*, il ponte che la fa passare al di fuori di sè. Questo stesso sentimento fa che l'anima distingua il proprio corpo da un corpo esterno. Se la Statua colla sua mano calda tocca l' altra sua mano fredda, essa prova una doppia sensazione di solidità; essa sente qualche cosa calda che resiste a qualche cosa fredda, e qualche cosa fredda che resiste a qualche cosa calda; ma, nel toccare il globo di neve, essa non prova che una sola sensazione; essa non sente nel globo di neve, che è l'oggetto toccato, come sente in tutte e due le mani tanto in quella che tocca, quanto in quella che è toccata. Questa duplicità di sensazione fa sì, che l'anima riguardi come esterno il globo della neve, e come proprio il corpo delle due mani.

Dopo che il sentimento di solidità ha scoverto alla Statua un di fuori, le altre sensazioni non cessano di essere interne, e di apparirci in noi: è necessario spiegare come lo spirito le riferisca al di fuori, e come le riunisca nelle diverse idee complesse de' corpi. Il filosofo francese ricorre al gran principio della causalità. Se posto A si pone B, e tolto A si toglie B, lo spirito riguarderà A causa di B. Le sensazioni di cui parliamo si pongono nello spirito alla presenza degli oggetti: si tolgono togliendo gli oggetti: lo spirito giudica dunque, che gli oggetti esterni sono le cause di queste sensazioni: questi giudizj ripetendosi costantemente divengono abituali, e perciò molto rapidi. Lo spirito non osserva più alcuna successione fra le sensazioni ed i giudizj che le seguono: i giudizj s'identificano colle sensazioni stesse, ed imprimono loro quell'esteriorità che di lor natura non hanno. Lo spirito non si limita più a giudicare che gli odori, i suoni, i colori gli vengano dal di fuori; esso li sente al di fuori.

Così si opera secondo *Condillac* il fenomeno di cui parliamo.

Nel secondo volume della presente opera io ho esposto colle propie parole dell'Autore questa dottrina: per rendere utile questa ripetizione, riguardo all'oggetto, che ho presentemente in veduta, io richiamo la meditazione del mio lettore alle seguenti osservazioni generali sul Trattato delle Sensazioni. In questo Trattato s' intraprende la soluzione di questo problema: *Come le nostre sensazioni producono le nostre idee?* Questo problema contiene quest'altro: *Come lo spirito, colla sintesi delle sensazioni, si forma le idee complesse de' corpi?* La soluzione di questo problema ci dà nel Trattato delle Sensazioni il seguente risultamento: *I corpi non sono altra cosa per noi che un complesso di nostre sensazioni, che il sentimento di solidità ci obbliga di riferire al di fuori.*

Ma questo sentimento di solidità, si domanda a *Condillac*, ci offre qualche conoscenza assoluta de' corpi? Niente affatto, egli risponde; il sentimento di solidità è, come tutte le altre sensazioni, una modificazione interna dello spirito. Noi non possiamo sortire da noi stessi, e non possiamo vedere altra cosa se non che noi stessi: è questa la conclusione generale che *Condillac* deduce dalla sua dottrina.

L'esposizione rapportata fa conoscere l'insufficienza dell'analisi Lockiana delle idee, e la nuova direzione, che prese la filosofia del tempo di *Condillac*: per dare un nome alla scienza che si propone di risolvere il problema enunciato, io la chiamo *Ideologia*.

CAPO II.

Nascita della Filosofia trascendentale, chiamata ancora Filosofia critica.

Estetica trascendentale di Kant.

§ 5. Egli sembra che sia difficile il ritrovare alcuna analogia ed alcuna connessione fra la filosofia trascendentale, di cui *Emmanuele Kant* è l'autore celebre, e l'ideologia francese, insegnata da *Condillac*. Ma, meditando con uno spirito analitico sul corso dei pensieri di *Kant*, io ho ritrovato, che l'ideologia poteva condurlo, se forse non l'ha condotto, alla filosofia trascendentale. Ad oggetto di far conoscere i punti in cui convengono le due scuole, e quelli in cui differiscono, suppongo, che il filosofo prussiano mediti su l'ideologia. Questa supposizione, vera, o falsa nel fatto, mi giova per l'oggetto che ho in veduta. *Kant* dice, che i pensamenti di *Hume* su la causalità furono la causa che lo svegliò dal suo sogno dommatico, e lo menò al metodo trascendentale. Io dunque proponendomi di dare un'esposizione ragionata della Filosofia critica, la farò conoscere: 1.° In rapporto all'ideologia francese; 2.° In rapporto al nuovo punto a cui *Hume* diresse la filosofia; io convaliderò la mia esposizione coi passi di *Kant* stesso. Io mi lusingo che così quest'esposizione dovrà riuscire profonda, chiara e soddisfacente.

§ 6. Abbiamo veduto che l'ideologia ha risoluto il nuovo problema: *Come le nostre sensazioni producono le nostre idee rappresentative de' corpi?* Ora il conoscere come le sensazioni producono le idee rap-

presentative dei corpi è lo stesso che conoscere come lo spirito forma gli oggetti dell'esperienza esterna. Questi oggetti non sono altra cosa per noi, se non che le idee che noi ce ne formiamo: è questo un punto su di cui l'ideologia ha già convenuto: gli oggetti dell'esperienza esterna sono dunque le idee rappresentative dei corpi; e l'ideologia, la quale ha spiegato il modo della formazione di queste ultime, ha ancora spiegato il modo della formazione dei primi. Ma lo spiegare il modo come lo spirito forma gli oggetti dell'esperienza è lo stesso che spiegare il modo con cui l'esperienza è possibile. Così se io dico: *La neve è fredda*, quest'esperienza non sarebbe possibile se lo spirito non avesse formato l'idea della neve. Spiegare dunque il modo della formazione di queste idee è lo stesso che spiegare il modo della possibilità dell'esperienza. *Kant* ha dunque potuto, senza dipartirsi da' principj dell'ideologia, pensare; *che la filosofia ha bisogno di una scienza, la quale dee spiegare il modo della formazione dell'esperienza, o il modo con cui l'esperienza è possibile.*

Ma una domanda si presenta tosto allo spirito: La scienza di cui parliamo sarà ella una scienza pura, *a priori*, o pure una scienza sperimentale? Per avere de' dati sperimentali, bisogna supporre già formata l'esperienza; per vedere la sua nascita, bisogna trasportarsi al di là dell'esperienza. L'ideologia incomincia da uno stato dello spirito umano, che l'esperienza non ci manifesta. L'esperienza non ci scovre uno stato in cui lo spirito umano sia stato privo dalla percezione *di un di fuori* che lo limita; di uno stato in cui lo spirito si creda la stessa sensazione, e non altra cosa: gl'ideologi ne convengono; il problema perciò, che eglino si propongono di risolvere, non è

capace di una soluzione sperimentale. *Kant* ha dunque potuto, conseguentemente alla dottrina ideologica, pensare, *che la filosofia ha bisogno di una scienza la quale determini a priori la possibilità dell' esperienza esterna.*

Ma l' esperienza interna è inseparabile dall' esperienza esterna. L'esperienza interna consiste nella coscienza del *me*, e di ciò che ha luogo in lui: spiegando l'esperienza esterna si spiega ancora come si forma il sentimento del *me*, il quale sente *un fuor di me* che lo limita. Inoltre, che cosa è mai l'*Io* dell'esperienza secondo l' ideologia, se non la collezione delle sensazioni che egli prova, o di quelle che la memoria gli riproduce? Esso è dunque formato per sintesi, come tutti gli altri oggetti dell' esperienza esterna, e la filosofia dee generalizzare il problema della formazione dell' esperienza in questo modo: *Bisogna spiegare a priori il modo della formazione e della possibilità di qualunque esperienza? Condillac*, di fatto, non dice forse che la Statua prima di riferire i colori al di fuori, si crede immensa, che ella non conosce dei limiti che la circoscrivono? Allora che egli spiega dunque, come la Statua getta i colori al di fuori, e ne forma delle varie collezioni, che rappresentano a lei i corpi diversi che la limitano, non ispiega egli forse come si forma il sentimento del *me* limitato dagli oggetti esterni? non ispiega egli forse come dal sentimento dell'infinito nasce il sentimento del finito? Concludiamo, che l' ideologia ha per oggetto generale di spiegare la formazione di tutti gli oggetti dell'esperienza, e di spiegarla *a priori*, cioè indipendentemente dall' esperienza. Il Filosofo di *Koenisberg* ha dunque potuto, uniformemente ai principj dell' ideologia, stabilire, *che la filosofia ha bisogno di una scienza, la quale determini*

a priori il modo della formazione e della possibilità dell' esperienza. L' ideologia, conseguentemente alla dottrina di *Locke,* ammette nello spirito, oltre dell'idee degli oggetti sensibili e corporei, anche idee di cose che non cadono sotto i sensi: « Osservando gli oggetti sensibili e corporei, naturalmente passiamo a concepirne altri; che non cadono sotto i nostri sensi, perchè, a seconda degli effetti che si veggono, giudicasi delle cause che a noi non si manifestano. È vero, che Dio non cade sotto i sensi; ma nelle cose sensibili ha egli impresso il carattere di lui, ed in tutte visibilmente a noi si mostra, ed i sensi fino a lui e' innalzano. Infatti, allorchè osservo, che i fenomeni nascono gli uni dagli altri, come una serie di effetti e di cause, necessariamente scovro una causa prima; e dall'idea di questa causa ha origine quella che mi formo di Dio. Questa causa essendo prima è indipendente e necessaria: in ogni tempo esiste, e nella sua grandezza ed eternità comprende tutti gli esseri che sono in natura (1). »

Se il raziocinio ci trasporta al di là della regione dell' esperienza; *Kant* ha creduto che bisognava esaminare: *Lo spirito umano ha egli un motivo legittimo di accordare la realtà agli oggetti che non cadono sotto l' esperienza, e che non vi possono cadere?* Nell' esame di tutte queste questioni si versa la *filosofia critica*, cioè la filosofia esaminatrice: *il suo oggetto generale si è di esaminare a priori il modo della formazione e della possibilità della conoscenza.*

§ 7. Gl' ideologi eran partiti dal principio, che tutte le nostre idee vengono dalle sensazioni, e che nulla vi sia nell' intendimento indipendentemente da' sensi. *Kant*

---

(1) *Condillac,* Logica, P. I, cap. V.

meditando su questo principio non ne fu soddisfatto: egli dubitò che nella sintesi delle sensazioni, con cui lo spirito costruisce gli oggetti dell' esperienza, potevano entrare in combinazione alcuni elementi, cioè alcune nozioni, le quali non venivano dalla sensazione, ma dallo stesso soggetto conoscitore; ed a questo punto incomincia la divergenza fra l'Ideologia e la Filosofia critica. Ma incominciamo ad ascoltare lo stesso Filosofo di *Koenisberg*. Non vi è dubbio, che ogni nostro sapere incominci coll'esperienza. Da quale altra cosa infatti potrebbe essere al proprio esercizio eccitata la facoltà di conoscere, ove non lo fosse dagli oggetti che fanno impressione su i nostri sensi, e che ci danno per sè stessi delle visioni, e mettono in azione l'attitudine del nostro intendimento a confrontare, accoppiare, o dividere quelle rappresentazioni, e così lavorare la materia bruta delle impressioni sensitive, e ridurle a quella tal cognizione degli oggetti, che si chiama esperienza? Niuna cognizione precede dunque in noi, riguardo al tempo, l'esperienza, ed ogni cognizione incomincia colla medesima.

« Sebbene sorga ed incominci ogni nostra cognizione *coll'esperienza*, non segue perciò, che ogni nostra cognizione sorga e nasca precisamente *dall'esperienza*. Poichè potrebbe darsi, per avventura, che la stessa nostra cognizione sperimentale fosse un composto di ciò che noi riceviamo per mezzo d'impressioni, e di ciò che somministra da sè stessa la nostra propria facoltà di conoscere (datale mediante l'occasione delle impressioni de' sensi); nel quale caso non distingueremmo quanto è fornito in qualità di materia prima da' sensi, da quanto vi aggiungesse del suo la detta facoltà, prima che un lungo esercizio avesse eccitato

l'attenzione dell'animo, e l'avesse reso capace di questa separazione.

« È dunque una questione degnissima di un accurato esame, ed a cui non si potrà di primo aspetto, e sì tosto rispondere: Se si dia tale spezie di cognizione, la quale sia indipendente dall'esperienza ed anche da tutte le impressioni de' sensi. Queste cognizioni le chiamo intanto *a priori*, e dall'empiriche le distinguo, in quanto queste hanno le fonti loro *a posteriori*, vale a dire dall'esperienza (1). »

Io prego il lettore di far meco un'osservazione: nella filosofia che esponiamo non è la stessa cosa denotata da' vocaboli di *sensazione* e di *esperienza;* poichè per la formazione dell'esperienza, come si rileva dal passo rapportato, e da quanto più ampiamente diremo in appresso, si richiede il concorso di alcune visioni, e di alcuni concetti colla sensazione. Per usare dunque un linguaggio filosofico, ed evitare l'abuso dei termini, molto perniciosó al progresso della filosofia, *Kant* avrebbe dovuto dire, *che tutto il sapere umano, sebbene incominci colle sensazioni, non però segue che tutto derivi dalle sensazioni.* Quest'osservazione che io presento è molto importante per evitar la confusione nell'esame che ci occupa.

§ 8. Per risolvere la questione proposta, vale a dire per assicurarsi, se lo spirito nella sintesi con cui forma gli oggetti dell'esperienza, combini insieme colle sensazioni alcuni elementi che convengono da lui, *Kant* si è servito di questo principio: Ciò che nelle nostre conoscenze è, secondo la testimonianza della coscienza, necessario ed universale, viene dal soggetto conosci-

---

(1) *Kant,* Critica della Ragione pura, Introduz., num. 1.

tore; ciò ch' è contingente e variabile viene dall' oggetto, vale a dire dalle impressioni de'sensi. Ascoltiamo lui stesso: « Si dovrà cercare un segno certo e proprio, per mezzo del quale si possa distinguere la cognizione pura dall'empirica. Poichè l'esperienza c'insegna bensì esistere, in un modo o in un altro, una qualche cosa, ma non già, che la stessa cosa non possa essere altrimenti. Ora, se in primo luogo c' incontriamo in una tesi, nel pensare alla quale ricorra insieme al pensiero la sua necessità, essa sarà un giudizio *a priori;* se poi non è derivata, ed ha forza di tesi necessaria per sè stessa, in tal caso è giudizio assolutamente *a priori*. In secondo luogo, l'universalità che imprime a' suoi giudizj l' esperienza, non è mai assoluta e rigorosa, ma solo supposta e relativa (per via d' induzione); e propriamente indica od esprime: Questa o quella regola, per quanto abbiamo appreso fino ad ora, si trova senza eccezione. Se poi ponsi un giudizio come assolutamente universale, tal che non ammetta possibile la menoma eccezione, allora esso non proviene dall'esperienza, ed è *a priori*... La necessità e l'assoluta universalità sono gl' indizj sicuri della cognizione *a priori*, e sono esse così fra loro strettamente accoppiate a vicenda, che non può l' una dall' altra disgiungersi.

« Che poi si diano simili giudizj necessarj e strettamente universali, quindi *a priori*, e veramente inerenti all'umano intendimento, nulla di più agevole che il provarlo. Chi ne volesse infatti esempj dalle scienze non ha che trascorrere gli assiomi della matematica, e ne rileverà in tutti... Non solo ne' giudizj, ma negli stessi concetti può dimostrarsi l' origine *a priori* di alcune notizie; come quella che si dimostra per sè medesima in alcuni di loro. Proviamo infatti a distaccare col pensiero, a poco a poco, dal complesso del con-

cetto che abbiamo del corpo, tutto ciò che vi è di empirico, il colore, la durezza o la mollezza, la gravità ed anche l'impenetrabilità, resterà però sempre, nè sarà forza di pensiere che valga a scancellarlo, lo spazio, già prima occupato dal corpo, non ostante l'essere questo scomparso del tutto. Nella stessa maniera, se dal nostro concetto empirico di un oggetto qualunque, sia esso corporeo od altro, stacchiamo tutte le proprietà e modificazioni, manifestateci dall'esperienza, non è però possibile di togliere quella rappresentazione, per la quale lo concepiamo come una sostanza o come alcuna cosa aderente alla sostanza. Convinti per tanto da quella stessa necessità colla quale ci si presenta ed insinua la detta nozione, non possiamo a meno di confessare ch'essa risiede *a priori* nella nostra facoltà di sapere (1). »

Ecco dunque la serie de' pensieri che legano la nascita della filosofia critica coll'ideologia. La filosofia dee spiegare come lo spirito colla sintesi delle sensazioni costruisca gli oggetti dell'esperienza. Ma sebbene tutto il sapere umano incominci colle sensazioni non segue che tutto derivi dalle sensazioni. Le sensazioni sono impressioni passeggiere ed accidentali, e quindi dalle stesse non può derivare tutto ciò che vi ha di necessario e di universale ne' nostri concetti empirici. La filosofia la quale dee spiegare *a priori* la formazione dell'esperienza, dee dunque determinare *a priori* gli elementi, che nella combinazione sintetica, con cui si formano gli oggetti dell'esperienza, vengono dallo stesso soggetto conoscitore.

Il Filosofo citato conclude così: « Da tutte le cose dette finora emerge l'idea di una scienza particolare,

(1) Critica, ecc., num. 11.

a cui diamo il nome *di critica della ragione pura*. Poichè se la ragione consiste nella facoltà che fornisce i principj del sapere anticipato, la *ragione pura* è quella che contiene i principj da riconoscersi semplicemente *a priori* (1).

« Coloro, dice *Buhle*, che hanno negato l'esistenza di una pura ragione, non hanno spiegato d'onde dipende la differenza fra ciò ch'è necessario, e ciò ch'è accidentale nella conoscenza; eglino non hanno spiegato come è possibile di derivare il necessario dall'esperienza. Fintantochè non si sarà data questa spiegazione la filosofia critica sarà tranquilla riguardo alla guida che essa segue nelle sue ricerche (2). »

§ 9. La prima rappresentazione che ci colpisce negli oggetti sensibili esterni, si è quella dell'estensione. Or d'onde viene in noi questa rappresentazione dell'estensione? è essa soggettiva o pure oggettiva? Serviamoci del principio proposto e risolveremo la quistione. Se noi supponiamo annientato un corpo, la rappresentazione della sua estensione ci resta; e qualora volessimo supporre annientati tutti i corpi, la rappresentazione dello spazio ci resterebbe ancora, e ci sarebbe impossibile di supporre annientato lo spazio. La rappresentazione dello spazio è dunque una rappresentazione necessaria: essa non ci viene dunque dalle sensazioni; essa è *soggettiva*, non *oggettiva*. Inoltre, non può dirsi che lo spazio sia una nozione universale: le nozioni universali rappresentano ciò che v'ha d'identico fra le nostre rappresentazioni partico-

---

(1) Loc. cit., num. 7.

(2) *Buhle*, Istoria della filosofia moderna, tom. ult., c. I della sez. V.

lari; ma lo spazio non è che uno, ed indivisibile. Gli spazj particolari sono limitazioni di questo spazio unico ed indivisibile: noi non possiamo concepire gli spazj particolari, se non che limitando lo spazio unico ed indivisibile; la rappresentazione di questo dee dunque precedere la rappresentazione delle diverse figure che nello spazio concepiamo. Prima che il geometra potesse concepire la rappresentazione del triangolo o del quadrato è necessario che abbia nel suo spirito la rappresentazione dello spazio unicó ed indivisibile. Questa rappresentazione è la base della geometria: le rappresentazioni particolari delle figure la suppongono. Essa non viene dunque nello spirito per astrazione. Di più, io posso concepire lo spazio senza concepire alcun corpo; ma non posso concepire alcun corpo senza lo spazio. La rappresentazione dunque dello spazio non deriva dalle rappresentazioni de' corpi, e perciò non può derivare dalle sensazioni. Essa è una rappresentazione *a priori*.

Finalmente lo spazio viene rappresentato come una quantità infinita data ed offerta: la sua rappresentazione non può dunque avere origine dalle rappresentazioni empiriche de' corpi, le quali son tutte rappresentazioni di cose finite.

Esponiamo colle proprie parole gli argomenti con cui il nostro filosofo vuol provare la *soggettività* dello spazio.

« 1.° Lo spazio non è concetto empirico desunto dall'esperienza esteriore. Perchè in fatti mi sia lecito riferire certe sensazioni ad alcuna cosa fuori di me, vale a dire in un'altra parte dello spazio, e diversa da quella occupata per me stesso; e così perchè possa raffigurarmi gli oggetti, ciascuno fuori, e più o men lontano o vicino degli altri, quindi non solo fra loro, ma ancora

in luoghi respettivamente diversi, bisogna che preventivamente già ritrovisi, e qual fondamento a tutto questo, nell'animo la rappresentazione dello spazio. Questa non può dunque derivare da esterne apparizioni, per via d'esperienza; che anzi questa medesima esperienza esteriore non è possibile altrimenti, che mediante la detta rappresentazione.

« 2.° Ma la rappresentazione dello spazio *a priori* è necessaria, poichè serve di fondamento a tutte le apparizioni esteriori. Nè ti sarà mai possibile di raffigurarti cosa che nello spazio non sia, quantunque ti sia sempre lecito immaginare, niuna cosa esistere nello spazio. In esso consiste adunque la condizione della possibilità delle apparizioni, e non già come condizione che da esse dipenda, ma come rappresentazione anticipata, e che serve, come diceva, di base alle esterne apparizioni.

« 3.° Lo spazio non è un concetto universale delle relazioni delle cose in generale, ma è visione pura. Poichè non è possibile di raffigurarsi prima altro spazio, che unico non sia, e quando si ragiona di molti spazj, si allude soltanto alle parti di un solo, unico e medesimo spazio. Nè queste parti precedono già quell'unico e solo, che tutte le altre abbraccia e comprende, in qualità di costitutive, in modo che fosse quindi possibile dalla combinazione di queste il componimento di quello; ma queste vengono nello spazio unico raffigurate col pensiero. Esso è unico essenzialmente, ed in lui è pur unica la moltiplicità di sue parti, e lo stesso concetto universale di quanti si vogliono gli spazj, dipende semplicemente da circoscrizioni. Quindi ne viene, rispetto allo spazio, essere fondamentale a tutti i concetti del medesimo una visione *a priori*, la quale non dipenda dall' esperienza.

« 4.° Lo spazio viene rappresentato come una quantità infinita data ed offerta. Ma qualsivoglia concetto empirico dee riunire diverse rappresentazioni, e contenerle; e non vi ha alcun concetto empirico, il quale possa abbracciare un' infinità di rappresentazioni. Nulla di meno, così ci rappresentiamo lo spazio; poichè lo spazio ha parti infinite. La prima rappresentazione dello spazio è dunque una visione *a priori* (1). »

§ 10. Ciò che abbiamo rapportato comprova, che un filosofo, meditando su la dottrina del Trattato delle Sensazioni, ha potuto esser condotto alla dottrina trascendentale che esponiamo. Il sentimento di solidità conduce, secondo *Condillac*, lo spirito al di fuori, ma questa percezione di *un di fuori*, si domanda a *Condillac*, è ella possibile senza la rappresentazione di uno spazio? La rappresentazione dello spazio non è forse una condizione indispensabile per le percezioni di *un di fuori?* Se la rappresentazione dello spazio è una condizione indispensabile alla percezione di *un di fuori*, questa rappresentazione è dunque indipendente dalle sensazioni; essa è *a priori* nell'essere che sente. Se essa è *a priori* nell'essere che sente, lo spazio sarà rappresentato come infinito: chi mai potrebbe limitare questa rappresentazione? La rappresentazione di uno spazio unico indivisibile, immobile, infinito, è dunque una visione *a priori;* è dunque una legge, che l'esercizio della sensibilità suppone, e non mica produce.

§ 11. Il Filosofo di Koenisberg ammette nella nostra facoltà di conoscere uno stato passivo ed uno stato attivo; la sensibilità esterna e la sensibilità interna ci

---

(1) *Kant,* Estetica trascendentale, § 2.

presentano i materiali su de' quali si spiega in seguito l'attività dell'intelletto; per mezzo della sensibilità esterna riceviamo le sensazioni che gettiamo in uno spazio indefinito: la rappresentazione di questo spazio si chiama da *Kant* la *visione pura* dello stesso: questa visione incomincia colle sensazioni, ma non viene dalle sensazioni; essa viene dal soggetto che sente. Per mezzo della sensibilità interna ci si presentano le nostre interne modificazioni: queste ci appariscono in un ordine di successione, e nel tempo; e siccome la natura della nostra sensibilità esterna ci forza di gettare le nostre sensazioni in uno spazio indefinito; così la natura della nostra sensibilità interna ci forza di gettare le nostre interne modificazioni in un tempo indefinito: la rappresentazione di questo tempo è anche *a priori* in noi, ed è chiamata da *Kant* la *visione pura* del tempo. Le ragioni che dimostrano l'origine soggettiva, e *a priori* della visione del tempo sono simili a quelle che abbiam addotto per lo spazio. Noi non possiamo percepire la simultaneità e la successione, senza aver la rappresentazione del tempo. Supponendo annientate tutte le cose, la rappresentazione del tempo ci rimane. Il tempo è ancora unico ed indivisibile, e noi non concepiamo i tempi particolari, se non come limitazioni del tempo indefinito. La rappresentazione del tempo è illimitata.

« 1.° Non potrebbero percepirsi nè la simultaneità nè la successione ove non fosse *a priori*, e qual fondamento alle medesime, la rappresentazione del tempo. Non è infatti che, data e premessa tale rappresentazione, che possiamo rappresentarci questa o quella cosa esistente in un medesimo tempo, oppure in tempi differenti?

« 2.° La Rappresentazione necessaria è quella del

tempo, ed è fondamentale a tutte le visioni. Poichè, rispetto alle visioni (apparizioni) in generale, ben si può farne astrazione, o toglierle affatto dal tempo, ma non può togliersi od astrarsi la stessa visione del tempo. Esso è dato pertanto *a priori*, e solo in esso è possibile ogni esistenza effettiva de' fenomeni. Questi possono tutti insieme cessare o non aver più luogo, ma, qual condizion generale della possibilità loro, non può il tempo cessare.

« 3.° Su questa necessità *a priori* è pure fondata la possibilità de' principj apodittici delle relazioni del tempo. Tali, per esempio, sono: *Il tempo non ha che una dimensione:* diversi tempi non sono simultanei, ma consecutivi.

« 4.° Nè il tempo è concetto universale, ma è forma pura della visione sensitiva. I diversi tempi non sono che parti del medesimo tempo.

« 5.° Null'altro significa l'infinità del tempo, tranne che ogni determinata grandezza del medesimo è possibile solamente per mezzo delle circoscrizioni del tempo, come di unità respettivamente fondamentale. Il perchè dee ammettersi come illimitata la prima, ed originaria rappresentazione del tempo (1). »

§ 12. La sensibilità esterna ed il senso interno ci danno i materiali, cioè gli oggetti, su de' quali dee poi spiegarsi l'attività dell'intelletto. La sensibilità esterna ci dà alcune intuizioni esterne; ma queste sono composte di due elementi: delle sensazioni e della visione pura dello spazio. Lo spazio è un elemento *soggettivo*: intanto ci apparisce esso *oggettivo*, poichè ci apparisce di fuori: or come avviene, che ciò ch'è in noi apparisca negli oggetti?

---

(1) *Kant*, Estetica, ecc., sez. II.

I Kantiani si sogliono, per rendere chiara la loro dottrina, servire di alcuni paragoni. Supponete, che un suggello con cui solete suggellare le lettere abbia in esso scolpita una data figura od immagine: allora che voi agite col suggello su la cera di Spagna, la figura ch'era nel suggello s'imprime ancora nella cera: ora, supponendo dotato di sensibilità il suggello, nell'atto dell'impressione esso percepirà la figura di cui parliamo nella cera; e questa figura gli sembrerà oggettiva: intanto questa forma della cera proviene dal suggello non dalla cera, cioè proviene dal soggetto che percepisce, non dall'oggetto percepito; essa sarà *soggettiva*, non *oggettiva*. Similmente se voi guardate gli oggetti con occhiali di color verde, i colori degli oggetti vi sembreranno oscurati; il verde perciò che era la forma degli occhiali, cioè del mezzo con cui voi vedete gli oggetti, vi apparirà negli oggetti stessi. Nello stesso modo lo spazio, il quale è una forma della nostra sensibilità esterna, apparisce in seguito delle sensazioni che proviamo negli oggetti esterni; ma in realtà lo spazio è un elemento soggettivo delle nostre percezioni sensibili, una forma pura della nostra esterna sensibilità.

Kant chiama le percezioni sensibili, che la sensibilità ci dona, *intuizioni* o *visioni empiriche*: gli elementi soggettivi di queste li chiama *intuizioni* o *visioni pure*. Quindi ogni visione empirica consta, secondo lui, di due elementi, di una *materia* e di una *forma*: la materia è la sensazione, la forma, lo spazio: la sensazione è la parte empirica della visione empirica, lo spazio è ciò che vi ha di soggettivo o di puro. Riguardo al senso interno, le interne modificazioni sono la materia, la forma e il tempo. Noi non percepiamo gli oggetti esterni l'uno dopo dell'altro, se non perchè

sentiamo col senso interno le percezioni che a questi oggetti si riferiscono l'una dopo dell'altra. Il tempo è la forma immediata del senso interno, e mediata dei sensi esterni: la successione, che la coscienza percepisce nelle nostre interne affezioni, viene dal soggetto, non è mica in queste affezioni. Da ciò risulta che negli oggetti esterni l'estensione è un modo nostro di vederli, non mica una qualità reale in sè: gli oggetti, in sè stessi considerati, non sono estesi, come non vi ha in essi nè odore nè sapore, ecc.; similmente non vi ha nelle cose in sè alcuna successione: questa è un modo di sentire le nostre interne affezioni. Un colpo di cannone è tirato in un certo istante, un altro colpo è tirato in un altro; se si giudica che l'uno è stato tirato prima e l'altro dopo, questo giudizio procede da un elemento soggettivo: nelle cose in sè stesse non vi ha nè *prima* nè *dopo*.

« La capacità (suscettività) per la quale riceviamo rappresentazioni, mediante il modo con cui dagli oggetti siamo affetti, chiamasi *sensibilità*. Gli oggetti ci vengono dunque presentati per mezzo della sensibilità; ed essa è la sola che ci somministra le *visioni*; ma l'intelletto è quello che le pensa, e da esso nascono i *concetti*. L'effetto che produce la cosa presentata (oggetto) su la facoltà rappresentativa, in quanto veniamo affetti dalla cosa medesima, è ciò che dico sensazione: la visione, che mediante la sensazione si riferisce all'oggetto, chiamasi empirica; e dicesi apparizione, fenomeno, l'oggetto indeterminato di una *visione empirica*.

« Dico *materia* dell'apparizione ciò che in questa corrisponde all'apparizione; e dico *forma* dell'apparizione medesima quel tanto per cui tutto ciò che vi è di diverso nell'apparizione, può essere, sotto certi rap-

porti, ordinato. E siccome ciò in che solo possono le sensazioni ordinarsi e comporsi ad una certa forma, non può essere un' altra sensazione; quindi risulta, che la materia di tutte le apparizioni ci viene offerta *a posteriori*; ma che la forma loro dee trovarsi già ad essere preparata in complesso per le medesime nell' animo *a priori*: onde è che si può considerarla segregata da ogni sensazione. A tutte le rappresentazioni nelle quali non si trova alcuna cosa che a sensazione appartenga, do nome di *pure*. Per la qual cosa la forma pura delle apparizioni sensitive in generale dee già trovarsi *a priori* nell'animo, che in quella forma ravvisa ordinato, sotto certi rapporti, quanto vi è di differente nelle apparizioni: e chiamerò visione pura questa stessa forma della sensibilità. Quando io separo dalla rappresentazione di un corpo ciò che l' intelletto pensa intorno al medesimo, come sarebbero la sostanza, la forza, la divisibilità, ecc., e così parimente quanto appartiene alla sensazione, come l' impenetrabilità, la durezza, il colore, ecc., mi rimane pur sempre alcuna cosa di residuo di questa empirica visione, voglio dire l' estènsione e la figura. Ora queste appartengono alla visione pura, la quale risiede *a priori* nell' animo in qualità di semplice forma della sensibilità, e vi risiede anche senza un oggetto effettivo de' sensi o della sensazione. Chiamo *estetica trascendentale* una scienza di tutti i principj della sensibilità *a priori*. Poichè vi dee essere questa scienza, la quale costituisce la prima parte degli elementi della dottrina trascendentale, all' opposto di quella che tratta i principj del pensare puro, e chiamasi logica trascendentale (1). »

---

(1) Estetica, ecc., §. 1.

Io prego il lettore di osservar meco più davvicino la connessione delle dottrine filosofiche che esponiamo. Noi dobbiamo risolvere il problema: Come lo spirito colla sintesi delle sensazioni forma gli oggetti dell'esperienza? Le sensazioni sono dunque i dati, e la sensibilità non ci offre che sensazioni: queste sensazioni sono interne modificazioni dello spirito, ed intanto, per una legge della nostra sensibilità esterna, la quale getta le sensazioni in uno spazio indefinito, queste sensazioni si riferiscono al di fuori di noi. Queste sensazioni presentate al senso interno, per una legge di questo, sono gettate in un tempo indefinito. Ecco dunque una prima sintesi necessaria, e passiva, cioè la combinazione delle sensazioni con uno spazio indefinito, e con un tempo indefinito. Ma queste prime combinazioni sintetiche della sensibilità non ci offrono ancora, che un caos, e niun principio distinto di cognizione; è necessario, che l'intelletto formi i diversi concetti empirici, che sono per noi gli oggetti dell'esperienza. L'azione dell'intelletto si è pensare; pensare non è la stessa cosa che sentire. La sensibilità ci offre delle sensazioni in uno spazio, ed in un tempo indefinito; il pensiere dell'intelletto forma co' dati della sensibilità i concetti de' corpi particolari, di un albero, di un animale, di un individuo quale che siasi. Così la sensazione, ed il pensiere concorrono insieme alla formazione degli oggetti dell'esperienza, cioè de' nostri concetti empirici, e particolari. I modi di sentire, ed i modi di pensare, non sono i modi che si trovano negli oggetti in sè stessi: essi sono modi della nostra facoltà di conoscere; quindi questi modi sono in noi e non vengono dagli oggetti: i modi di sentire sono le visioni pure dello spazio, e del tempo; i modi di pensare sono i concetti puri dell'intelletto, chiamati da

Kant Categorie. Ecco in breve la dottrina del Filosofo di *Koenisberg* su l'oggetto che ci occupa. Essa si renderà sempre più chiara andando innanzi nella sua esposizione.

§ 13. *Clarcke* aveva prima di *Kant* rilevato la necessità che accompagna le rappresentazioni dello spazio e del tempo; ma egli, passando in un baleno dalla regione del pensiere a quella della esistenza, si credette autorizzato a concludere l'esistenza necessaria al di fuori dello spirito, dello spazio e del tempo: ma da un'altra parte non potendosi ammettere più di una sostanza necessaria, *Clarcke* riguardò lo spazio, ed il tempo, come attributi infiniti della sostanza infinita. Quindi concluse che lo spazio infinito era l'immensità di Dio, ed il tempo infinito la sua eternità. *Malebranche* fu colpito ancora dalla continua presenza nello spirito della rappresentazione dello spazio infinito: egli concluse che Dio è incessantemente presente al nostro spirito: egli pensò che lo spirito può delineare in questo spazio infinito le diverse figure de' corpi; e che gettandovi le diverse sensazioni che prova, poteva vedere in esse tutti i corpi. Lo spirito vede dunque tutti i corpi in Dio. Questa conclusione di *Malebranche* sembra molto strana, allora che non si segue con uno spirito di analisi il progresso de' pensieri che han potuto menarlo alla sua dottrina: io intanto veggo in essa abbozzata, all'infuori di una sola differenza, la dottrina trascendentale. La differenza di cui io parlo è molto però essenziale. *Kant* riguardando le rappresentazioni dello spazio, e del tempo come necessarie, le ha poste in noi *a priori*; ma se esse sono *a priori*, non possono giammai nel loro stato di purità corrispondere ad alcuna realtà in sè. Questo filosofo stabilisce come un principio evi-

dente, che le rappresentazioni *a priori* non possono giammai manifestarci alcuna proprietà assoluta delle cose: egli scrive quanto segue: « Come è possibile che noi vediamo qualche cosa *a priori*? La visione è una rappresentazione, la quale prossimamente dee dipendere dalla presenza dell'oggetto offerto. Sembra perciò impossibile il vedersi qualche cosa *a priori*, originariamente, poichè allora la visione avrebbe luogo senza la presenza nè attuale, nè passata dell'oggetto, a cui si riferisce; lo che è impossibile, poichè non potrebbe essere visione.

« Se la natura della visione fosse tale, che dovesse rappresentare le cose come sono in sè stesse, in tal caso non potrebbe aver luogo alcuna visione *a priori*, ma ogni visione esser dovrebbe empirica. Poichè quel che è nella cosa, allora solamente potrò saperlo, quando essa mi sarà presente ed offerta. Ma in questo caso certamente non può comprendersi, come io possa conoscerla, *come è in sè stessa*, poichè le sue proprietà non possono certamente penetrare nella mia facoltà rappresentativa: ma supponete che ciò fosse possibile: allora questa visione non sarebbe *a priori*, cioè prima che la cosa mi fosse proposta; poichè altrimenti non può pensarsi alcun rapporto della mia rappresentazione alla cosa, che non dipenda da una ispirazione. In un sol modo è dunque possibile che la mia visione preceda l'esistenza dell'oggetto, e che abbia luogo *a priori*, *cioè se essa non contiene altro, se non che la forma della facoltà sensitiva, la quale in me precede tutte le vere impressioni che io ricevo dagli oggetti*, colla sola forma della visione sensitiva: dunque posso vedere anticipatamente le cose, colla quale però conosciamo le cose, come possono ve-

dersi per mezzo de' nostri sensi, non come le cose sono in sè stesse (1). »

Questo principio, che tutte le notizie *a priori* sono prive di qualunque realtà, è fondamentale nella filosofia critica: io prego il lettore di tenerlo presente, e per facilitargli l'intelligenza de' misteri del criticismo, io gli presento alcune osservazioni. Quando la filosofia che esponiamo parla di realtà, ella non intende parlare che dell' apparenza sensibile, non mica di una realtà che sia indipendente dalle nostre percezioni sensibili. Le cose, in sè stesse considerate, sono innaccessibili colla nostra facoltà di conoscere; noi non possiamo avere che fenomeni, apparenze; ma questi fenomeni, che la filosofia critica chiama ancora oggetti veduti, non sono altra cosa, se non che i nostri concetti sperimentali.

Che cosa è mai un arbore come oggetto? è il concetto, è l'idea particolare di questo arbore: tutte le percezioni, che noi troviamo nell' idea particolare di quest' arbore, hanno una *realtà oggettiva*. Ma l'idea di questo arbore non ci reca alcuna istruzione su la realtà della cosa, in sè stessa considerata. Ora la realtà oggettiva ritrovandosi, secondo la filosofia critica, ne' soli oggetti dell' esperienza, ella non può mica ritrovarsi nelle rappresentazioni a priori; queste rimangono dunque prive di qualunque realtà. Perciò questa filosofia insegna, che lo spazio ed il tempo hanno *una idealità trascendentale, ed una realtà empirica;* poichè, considerate queste visioni indipendentemente da' sensi, non hanno alcun valore, esse sono i modi della nostra sensibilità, non mica i modi in cui le cose esistono: esse non corrispondono ad alcuna realtà in

(1) Kant, Prolegomeni ad ogni metafisica, ecc., §§ 8, 9, 10.

sè; esse nell'unione colle nostre sensazioni sono reali, il che vale quanto dire, che gli oggetti dell'esperienza ci appariscono nello spazio e nel tempo. Queste visioni pure non sono le visioni di alcun oggetto, ma sono i modi con cui possiamo vedere gli oggetti; esse sono le forme sensitive delle visioni empiriche.

La dottrina di *Leibnitz* su lo spazio doveva sembrare a *Kant* inconseguente. *Leibnitz* ammise ne' suoi nuovi Saggi su l'Intendimento, che non solamente le conoscenze necessarie erano *a priori*; ma che lo erano ancora le nozioni, elementi di queste conoscenze.

Con queste premesse era obbligato di ammettere *a priori* la rappresentazione dello spazio, la quale è il fondamento della Geometria pura; intanto egli riguardò l'estensione come un fenomeno derivato dalle sensazioni. Io aveva rilevato, prima di legger *Kant*, questa contraddizione del filosofo di Leipsick. *Kant* ha dunque creduto che la certezza apodittica della Geometria riposando *a priori* nello intendimento, la rappresentazione dello spazio, che ne era il fondamento, doveva ancora essere *a priori*.

§ 14. Ma qui è necessario di notare un importante corollario dell'estetica trascendentale. Noi abbiamo la coscienza di una successione di modificazioni, che hanno luogo in noi: ora se questa successione è ideale, e non reale, segue che le nostre maniere di essere non si succedono mica; segue che i cambiamenti che percepiamo in noi son tutti apparenti; segue in somma, che il senso interno non prende mica la realtà, ma le apparenze, e che noi non possiamo sortire da un circolo eterno di apparenze. Il Filosofo di Koenisberg, a cui fu fatta questa obbiezione, restò fermo nella sua dottrina, e, lungi dal rigettare la conseguenza di essa,

non provò la menoma difficoltà di ammetterla: egli rispose, che tanto il senso interno, che il senso esterno non possono darci se non che apparenze; e che in conseguenza la successione che osserviamo è apparente; e sebbene apparisca negli oggetti, come la figura del suggello apparisce nella cera di Spagna, pure viene dal soggetto. Il senso interno imprime la forma del tempo agli oggetti che egli percepisce, cioè alle nostre modificazioni, quali che siano, e per mezzo di questa successione, che apparisce dentro di noi, gli oggetti esterni appariscono ancora succedersi. Il senso interno non ha in conseguenza alcuna prerogativa su i sensi esterni, e camminano tutti e due allo stesso modo. Ma ascoltiamo lui stesso: « Contro a tale teorica, nella quale si conviene della realtà empirica del tempo, e se ne impugna l'assoluta e trascendentale, mi venne fatta con tale unanimità da parecchi uomini perspicaci un'obbiezione, che non posso a meno di quindi arguire, che essa sia per naturalmente ricorrere al pensiero anche de' leggitori, a' quali fossero meno familiari queste considerazioni. L'obbiezione muove da ciò, che i cambiamenti sono cose di fatto, e lo dimostra l'alternativa di tutte le nostre proprie rappresentazioni, quando pure si avesse il coraggio di negare tutti gli oggetti esterni veduti, unitamente a' loro cambiamenti. Ora i cambiamenti non sono possibili che nel tempo: il tempo è dunque qualche cosa di positivo. Al che non è difficile di rispondere, accordando come accordo, tal quale è, l'argomento, e dico: *il tempo è*, non vi ha dubbio è *cosa di positivo, cioè la forma effettiva della interna visione.* Esso ha dunque una realtà soggettiva rispetto alla interna esperienza; e con ciò intendo aver io positivamente la rappresentazione del tempo, e de' miei modi,

e delle mie determinazioni nel tempo. Per la qual cosa il tempo non dee considerarsi quale oggetto effettivo, bensì qual maniera rappresentativa di me stesso, come di un oggetto. *Che se quello stesso io, o pure un altro essere potesse ravvisarmi senza l' avvertita condizione della sensibilità, in tal caso quelle modificazioni medesime, che ora noi raffiguriamo come cambiamenti, somministrerebbero una cognizione, alla quale non avrebbe assolutamente parte nè la rappresentazione del tempo, nè quella per conseguenza de' cambiamenti.* Non è dunque tolta la realtà loro empirica, siccome condizione di ogni nostra esperienza, ma può tuttavia non essere loro accordata, per quanto accennai più sopra, la realtà assoluta, ed il tempo non è che la forma dell' intima nostra visione. Se via ne togli, di fatto, la special condizione della nostra sensibilità, scompare affatto anche il concetto del tempo; poichè tal concetto non è inerente agli oggetti, ma soltanto al soggetto che li ravvisa.

« Posso bensì dire, le mie rappresentazioni succedersi fra di loro; ma ciò significa esserne io consapevole nella successione del tempo, dietro la forma cioè dell' intimo senso. Nè perciò il tempo è qualche cosa per sè stesso, come neppure una qualche modificazione obbiettiva inerente alle cose.

« Ma veniamo al motivo per cui la detta obbiezione fu mossa così concordemente, quantunque da persone che non avevano da opporre alcuna cosa di convincente alla idealità dello spazio. Disperavano essi di poter dimostrare apoditticamente l' assoluta realtà dello spazio, avendo contro di loro l' idealismo, la cui mercè non è suscettibile di prova rigorosa la realtà degli oggetti esteriori. Mentre per l' opposto quella

dell'oggetto del nostro interno senso, di me stesso, e del mio stato, riesce immediatamente manifesta mediante la coscienza. Poichè potrebbero quei primi non essere che mere apparenze, dove il secondo, *stando alla opinione loro*, è incontrastabilmente cosa positiva. *Ma non posero mente, che sì gli uni, che l'altro, senza uopo di contrastare la realtà loro come rappresentazioni, appartengono tuttavia soltanto alle apparizioni.* Ora queste, vale a dire i fenomèni, hanno sempre due aspetti: l'uno in cui l'oggetto è considerato in sè stesso, non avuto riguardo al modo con che esso si ravvisa, bensì alla di lui natura, che perciò appunto rimane ognora problematica; l'altro in cui si riguarda alla forma di visione del dato oggetto; la qual forma vuol essere cercata nell'oggetto, per sè stesso non già, ma nel soggetto, a cui apparisce, o si presenta l'oggetto; sebbene essa competa non per tanto di necessità all'apparizione dell'oggetto medesimo (1). »

Riserbando a suo luogo l'esame della filosofia che esponiamo, e limitandomi qui all'esposizione, ed all'intelligenza della stessa, debbo presentare al lettore alcune osservazioni. Quando i Kantiani dicono, che le forme sensitive non convengono agli oggetti in sè stessi considerati, ma agli oggetti in quanto veduti da noi, questa maniera di esprimersi è equivoca, e perciò capace di non fare bene intendere la loro dottrina. Vogliono forse con ciò dire, che noi vediamo l'oggetto in sè stesso considerato, ma che il modo, in cui noi lo vediamo, non è il modo in cui esso esiste? Per esempio il modo in cui noi vediamo i corpi cogli occhi, secondo la dottrina comunemente ricevuta, non

(1) Estetica, § 7.

è il modo in cui i corpi esistono; ma i corpi come realtà esterne percepite da noi esistono, sebbene non nel modo in cui le percepiamo. Ora secondo i Kantiani, gli oggetti, in sè stessi considerati, sono inaccessibili alla nostra facoltà di conoscere: il linguaggio dunque che essi usano è inesatto ed oscuro; se gli oggetti non sono affatto veduti da noi, come le forme sensitive convengono loro in quanto son veduti da noi? Gli oggetti veduti da noi, secondo la loro dottrina, non sono altra cosa, se non che le nostre rappresentazioni sensibili, chiamate ancora *apparizioni e fenomeni.* Un arbore, come oggetto veduto da noi, non è altra cosa, se non che la sua rappresentazione sensibile, che si chiama apparizione, e fenomeno.

Io prego il lettore di notare i risultamenti dell'estetica trascendentale: 1.° La successione, che percepiamo fra le modificazioni interne del *me* è solamente apparente; 2.° il cambiamento che crediamo ravvisare in noi è ancora apparente; 3.° l'*Io* percepito dalla coscienza è un fenomeno, un'apparizione.

CAPO III.

Delle dodici Categorie di Kant.

§ 15. I prodotti della sensibilità sono le visioni. Ma queste non sono ancora le nozioni che sono gli elementi del giudizio. Per divenir tali è necessaria l'azione dell'intelletto, la quale innalzi le visioni a concetti. Per poter dire, questo pero è pesante, è necessario che io abbia il concetto del pero, di cui parlo. Ora per la formazione di tal concetto la sensibilità non mi somministra tutti i dati necessarj. Io ho per esso tutto il complesso delle sensazioni, che sono riu-

nite nel pero: ho di più uno spazio indefinito, ed un tempo indefinito: ora il concetto del pero involve in sè uno spazio circoscritto e determinato, e debbo concepire il pero come esistente in un tempo determinato. Non basta dunque, che la sensibilità mi desse le diverse sensazioni sparse in uno spazio indefinito, ed in un tempo indefinito, per poter formare il concetto del pero.

È necessario che l'attività dell'intelletto determini tutte queste sensazioni, e le riunisca in uno spazio determinato, ed in un tempo determinato. « Gli oggetti sensibili, dice un kantiano illustre, son tutti riuniti in quanto sono in uno spazio, ed in un tempo; ma bisogna ancora, che siano legati ed ordinati fra di essi; la coerenza, e la connessione debbono introdursi fra tutte le parti isolate di questa moltitudine, senza di che essa resterà un aggregato irregolare: fa d'uopo, che gli oggetti sparsi nello spazio e nel tempo ricevano un organizzazione, senza di che non ne risulterà giammai una *natura*. Appartiene alla forza dell'intendimento di sbrogliare questo caos de' sensi. Molte migliaja di caratteri dati non costituiscono un libro. Fa d'uopo, che, secondo certe regole e certe forme, il compositore stabilisca fra di essi de' rapporti, gli riunisca, gli ordini di maniera a formare prima dei tutti, dei complessi parziali, e di questi un insieme generale. Così, per comporre il gran libro della natura, non è sufficiente la folla degli oggetti sensibili, che ci son dati; fa d'uopo, che questi caratteri, insignificanti per sè stessi, siano riuniti in vocaboli, in frasi, in paragrafi, in un gran tutto in fine, che termini, e costituisca l'insieme. Allora solamente posso dire che io *cono-*

sco: sino a quel tempo non ho fatto altra cosa che vedere senza il mezzo dell'intelligenza (1). »

Ma quali sono, io domando, gli oggetti sensibili di cui si parla nel passo rapportato? Sono le sensazioni: ma se le sensazioni non sono ancora gli oggetti dell'esperienza, si commette dal sig. *Willers* un abuso inescusabile di linguaggio: invece di dire, che gli oggetti sparsi nello spazio, e nel tempo debbono ricevere un'organizzazione, avrebbe egli dovuto dire, che le sensazioni sparse nello spazio, e nel tempo debbono ricevere una organizzazione. Non è credibile quanto questa ambiguità di linguaggio noccia alla intelligenza della filosofia critica. Ma ascoltiamo *Kant* stesso: « La nostra cognizione nasce da due fonti primarj: il primo di questi consiste nella facoltà di ricevere le rappresentazioni (la ricettività delle impressioni), il secondo si contiene nella facoltà di conoscere la cosa esposta, ed offerta da quelle rappresentazioni (spontaneità di concetti). Colla prima avviene, che ci si dia, e ci si offra una qualche cosa; colla seconda la cosa data ed offerta (qual semplice modificazione dell'animo), con un'azione si pensa. Le visioni ed i concetti son dunque i principj e gli elementi di tutta la nostra cognizione, di modo che nè i concetti senza la visione congrua e conveniente ad essi, nè la visione senza i concetti possono giammai produrci alcuna cognizione. Tanto le visioni, che i concetti sono o puri, o empirici: Si dicono empirici, se è ad essi unita la sensazione. Si dicono puri, se non vi si mescola alcuna sensazione. La visione pura abbraccia perciò la sola forma con cui qualche cosa si vede, ed il concetto puro *la sola forma con cui si pensa universalmente*

(1) *Willers*, Esposizione della filosofia di *Kant*, art. XIII.

una cosa. Tanto le visioni, che i concetti puri, sono solamente possibili *a priori*; e solo *a posteriori* gli empirici. La facoltà di ricevere nell'animo le rappresentazioni, in quanto l'animo è mosso e modificato, chiamasi *sensibilità*; la facoltà poi di formare spontaneamente le rappresentazioni, cioè il modo spotaneo della cognizione, chiamasi *intelletto*. Senza la sensibilità non ci si può offrire alcuna cosa, e senza l'intelletto niuna cosa può pensarsi. Senza materia i pensieri sono vôti, son cieche senza i concetti le visioni. Egli è quindi altrettanto necessario il ridurre sensibili i proprj concetti (l'aggiungere od applicar loro l'oggetto nella visione), quanto il rendere intelligibile a sè stesso la propria visione (comprenderla o ridurla fra i concetti). L'intelletto non può vedere alcuna cosa, nè i sensi possono pensare. Dalla congiunzione dell'una e degli altri nasce la cognizione. Non dobbiamo perciò confondere ciò che appartiene all'una, ed agli altri. Ma fa d'uopo distinguere ciò che appartiene all'intelletto da ciò che appartiene alla sensibilità (1). »

§ 16. L'intelletto è dunque la facoltà di riunire le impressioni degli oggetti sensibili, e di formare così de' concetti a cui noi rapportiamo diverse percezioni particolari, ed immediate. Segue da questa definizione, che la prima operazione dell'attività dell'intelletto è la sintesi. La sensibilità presentandoci un moltiplice, cioè una varietà di sentimenti sparsi in uno spazio indefinito, ed in un tempo indefinito, è necessario che l'intelletto leghi queste sensazioni, e formi così gli oggetti, cioè i concetti empirici. Ora questa riunione consiste, secondo il nostro filosofo, nel ridurre la va-

(1) Logica trascendentale, § 1.

rietà delle visioni sotto un concetto comune, che insieme la comprenda. L' intelletto per esercitar dunque la sua funzione di rimenare all' unità, è necessario che abbia dei concetti *a priori*, e puri, per applicarli alle varie visioni, e formare gli oggetti dell' esperienza. Fa d' uopo dunque scoprir quali siano.

La funzione dell' intelletto nei giudizj consiste a rimenare all' unità le varie rappresentazioni, cioè a ridurle sotto un concetto comune. Così, dicendo: L'uomo è animale, io riduco le varie rappresentazioni, che costituiscono il concetto dell' uomo sotto il concetto di animale. La funzione dunque dell' intelletto, nella formazione de' concetti empirici, è la stessa di quella che esso esercita nel giudicare. Noi scopriremo dunque i concetti puri, necessarj alla sintesi dell' intelletto, conoscendo i concetti necessarj alla sintesi del giudizio. « Tutte le visioni sensitive si appoggiano nel ricevimento delle impressioni; i concetti poi si appoggiano nelle *funzioni*. Io chiamo funzione quell' una ed indivisibile azione della mente, con cui le varie e diverse rappresentazioni si sottopongono a qualche concetto comune. Questi concetti non sono di altro uso alla mente, se non che con essi ella giudica. Il giudizio consiste nella cognizione mediata della cosa offerta, cioè nella rappresentazione della rappresentazione della cosa offerta. In ogni giudizio vi è un concetto il quale abbraccia molte cose; ed in queste anche la data rappresentazione, la quale prossimamente si riferisce alla cosa offerta. Così in questo giudizio: *Tutti i corpi son divisibili*, il concetto del *divisibile* appartiene a molti altri concetti, fra i quali però si ha qui specialmente riguardo a quello del corpo. Ma questo concetto del corpo si riferisce a certe cose vedute, ed a noi ovvie, perciò tali cose vengono rap-

presentate mediatamente, cioè per mezzo del concetto del *divisibile*. Quindi è che i giudizj sono tutti funzioni dell' unità nelle nostre rappresentazioni, poichè in luogo di una rappresentazione immediata per la cognizione di un oggetto, si fa uso di una rappresentazione più elevata, che questa e più altre in sè comprenda, ed in questo modo molte cognizioni si raccolgono in una. Ma noi possiamo ridurre a giudizj tutte le operazioni dell' intelletto, di modo che potete rappresentarvi l' intelletto universalmente come una certa facoltà di giudicare, se vero è, per quanto si è detto, che esso consiste nella facoltà di pensare. Ora pensare è sapere per mezzo di concetti, questi però, nella qualità loro di attributi di giudizj possibili, si riferiscono ad una qualche rappresentazione di questo o di quell' oggetto, tuttavia indeterminato. Così il concetto del corpo dinota qualche cosa, per esempio il metallo, che può essere conosciuto mediante il concetto del corpo. Non è dunque concetto per altro, se non perchè in esso comprendonsi altre rappresentazioni, mediante le quali, può esso riferirsi ad oggetti. Esso è dunque l' attributo di un giudizio possibile, come sarebbe: Ogni metallo è corpo. Onde ne viene che le funzioni dell' intelletto potranno trovarsi tutt' insieme, purchè le funzioni dell' unità ne' giudizj siano pienamente indicate (1). »

Esponiamo di nuovo con maggior chiarezza i pensieri del Filosofo di Koenisberg nel passo testè rapportato. L' operazione della classificazione consiste nel ridurre la varietà delle percezioni degli individui sotto il concetto più elevato della specie, la varietà delle nozioni delle specie sotto il concetto più elevato del genere, la

(1) Analitica trascendentale, cap. 1, Sez. I.

varietà delle nozioni di alcuni generi sotto il concetto più elevato di un genere superiore. Questa operazione si esegue co' giudizj: così, per esempio: Tizio è uomo; l'uomo è animale, l'animale ha un corpo organico. Per eseguir questa operazione è necessario che lo spirito abbia i concetti più alti, sotto de' quali riunisce la varietà di alcune rappresentazioni. La sensibilità ci dà solamente le sensazioni sparse in uno spazio, ed in un tempo indefinito: la sintesi dell'intelletto dee riunire queste varietà, e formare gli oggetti dell'esperienza: essa dee dunque avere alcuni concetti primitivi, e fondameniali, sotto de' quali possa riunire le varietà delle visioni date: questi concetti primitivi debbono in conseguenza essere *a priori* in noi: essi sono indipendenti da qualunque esperienza, e sono perciò concetti *puri*: essi sono gli elementi soggettivi della sintesi dell'intelletto: essi sono i modi del pensiere, e perciò i modi de' nostri giudizj: cercando quali sono i modi del pensiere nel giudizio, noi scopriremo i concetti di cui parlasi.

« § 17. Se farai generalmente astrazione da quanto è contenuto in un giudizio, e non baderai che alle sue sole forme intellettuali, troverai che la funzione del pensare in esso può ridursi a quattro modi, ciascuno de' quali comprende tre momenti. E questi possono esporsi comodamente nella seguente tavola:

1.

« *Quantità de' giudizj*

« Universali
« Particolari
« Singolari.

2.

« *Qualità*

« Affermativi
« Negativi
« Infiniti.

3.

« *Relazione*

« Categorici
« Ipotetici
« Disgiuntivi.

4

« *Modalità*

« Problematici
« Assertorj
« Apodittici (1). »

Io non so ciò che penserò dimani, nè in tutti gli istanti seguenti della mia vita, perchè non so quali oggetti mi saran dati da' miei sensi; ma se ignoro gli oggetti del mio pensiere, non ne ignoro il modo. Io non posso prevedere la materia che mi è data dal di fuori; ma prevedo la forma che debbono prendere i miei giudizj. Egli è assolutamente necessario, che

(1) *Kant*, loc. cit., § 9.

tutti i miei giudizj siano o singolari, o particolari, o universali. Io non so quale sarà il soggetto del mio giudizio; ma mi è assolutamente necessario che io lo concepisca come uno, come molti, o come un tutto. I miei giudizj debbono necessariamente prender la forma o di singolari, o di particolari, o di universali. Questa forma chiamasi la quantità. Egli è assolutamente necessario ancora, che i miei giudizj siano o affermativi, o negativi o infiniti: chiamasi giudizio infinito quello in cui la negazione non si riferisce al verbo. Ne' giudizj infiniti, secondo *Kant*, si riuniscono le due maniere di giudicare; l'affermativa e la negativa, poichè consideriamo l'oggetto come essendo di un certo modo, in cui non ha una tale qualità, e giudichiamo che esso è in un modo differente da quello in cui sono altri, ciò che stabilisce nell'universalità degli oggetti un limite, una separazione, da un lato della quale gli oggetti hanno una tal qualità, nel mentre che dall'altro non hanno questa qualità. « Se avessi detto dell'anima, che essa è non mortale, avrei col giudizio negativo impedito almeno un errore. Ciò non pertanto *colla* proposizione: *l'anima è non mortale*, stando alla forma logica ho effettivamente affermato; ho, cioè, collocata l'anima nella sfera indeterminata degli esseri non mortali. Ora, siccome ciò che è mortale occupa una porzione di tutta la sfera delle cose possibili, così altro non esprime la mia proposizione, se non che l'anima è parte dell'infinita quantità delle cose che sopravanzano, quando anche ne sottragga e separi tutto quanto è mortale. Ma con ciò viene soltanto limitata la sfera infinita di tutte le possibili cose, in quanto ne vengono separate le mortali, e che l'anima viene riposta nello spazio, che tuttavia rimane di questa sfera . . . Questi giudizj infiniti adunque,

rispetto alla periferia logica, sono effettivamente affermativi. Il motivo poi per cui essi non debbonsi preterire in una tavola trascendentale di tutte le condizioni (momenti) del pensare, si è che la funzione che perciò esercita l'intelletto, è per avventura importante nel campo de'suoi concetti puri, ed *a priori*(1).»

Ne' giudizj dunque è necessario che lo spirito o affermi o nieghi, o limiti: tutti i nostri giudizj debbono avere necessariamente una di queste tre forme, le quali son comprese sotto la forma generale di qualità.

Inoltre i nostri giudizj debbono necessariamente essere o categorici, o condizionali, o disgiuntivi. « Le relazioni del pensare ne' giudizj riduconsi tutte a quelle del predicato al soggetto, del fondamento (principio, ragione) alla conseguenza; ed alle vicendevoli della cognizione divisa, e di tutte le parti della medesima. La prima spezie di tali giudizj contiene due concetti solamente; nella seconda vi sono due giudizj, e nella terza vengono vicendevolmente considerati fra di loro diversi giudizj. La proposizione ipotetica: Se si dà una giustizia perfetta, è punito chi nel vizio persevera; contiene, a parlar giustamente, i rapporti di due proposizioni; si dà una perfetta giustizia, ed è punito chi nel vizio persevera. Qui non si decide, Se amendue queste proposizioni sieno vere in sè stesse; ma la sola cosa che si pensa in questo giudizio è la conseguenza. Il giudizio disgiuntivo finalmente contiene una mutua relazione di due o più proposizioni fra di loro, non però di conseguenza, ma di opposizione logica, in quanto la sfera dell'una esclude quella dell'altra; e contiene tuttavia la relazione di comunanza, in quanto le proposizioni riempiono tutti insieme la sfera della

(1) *Kant*, loc. cit.

relativa cognizione; poichè la sfera di ciascuna porzione costituisce un supplimento alla sfera dell'altra nell'intiero complesso della cognizione divisa. Serva di esempio il giudizio: Il mondo esiste o per mero accidente, o per intrinseca necessità, o per causa esteriore. Ciascheduna di coteste proposizioni occupa una parte nella sfera della cognizione possibile sulla esistenza di un mondo in generale; e tutte insieme riempiono affatto la detta sfera. Togliere da una di queste sfere la cognizione vuol dire collocarla nelle altre; come collocarla in una vuol dire toglierla dalle altre. In un giudizio disgiuntivo dunque vi ha un certo commercio di cognizioni, e questo consiste in ciò che esse si escludono bensì a vicenda, ma determinano con ciò stesso nel tutto la vera cognizione; in quanto, prese tutte insieme, costituiscono l'intiero di una data cognizione unica (1).

« La modalità de' giudizj (continua *Kant*) è una funzione affatto particolare de' medesimi. Giudizj problematici sono quelli ove l'affermare od il negare viene preso a piacere come semplicemente *possibile*. Se si prende per quanto è di fatto, i giudizj sono asserenti; e sono apodittici quando l'affermazione, o la negazione è necessaria. Così appartengono a' giudizj problematici amendue quei giudizj antecedente e conseguente, la relazione de' quali costituisce il giudizio ipotetico. Similmente i membri della divisione nel giudizio disgiuntivo sono ancora giudizj problematici. Nel dianzi citato esempio non è punto assertoria la proposizione: Si dà una perfetta giustizia; ma è semplicemente pensata qual giudizio arbitrario . . . Così nella parte disgiuntiva non è che problematica la

(1) Loc. cit.

significazione del giudizio: Il mondo esiste per cieco azzardo; vale a dire che potrà taluno per un istante ammettere cotale asserzione, e serve ciò non ostante a trovare il vero. Il giudizio assertorio annunzia l'effettività logica o la verità, come in un raziocinio ipotetico, dove l'antecedente problematico della prima proposizione diventi assertorio nella posteriore; e mostra essere la proposizione già collegata coll'intelletto, secondo le sue leggi. La proposizione apodittica invece sottintende già determinata l'assertoria per le dette leggi dell'intelletto; e perciò pronunciando *a priori* enuncia in tal guisa la necessità logica. Ora siccome qui tutto s'incorpora, dirò così, per gradi coll'intendimento, giudicando sulle prime alcuna cosa problematicamente, indi ammettendola anche assertoriamente come vera, e finalmente dichiarandola e sostenendola indivisibilmente collegata coll'intendimento, perciò come apodittica e necessaria, così queste tre funzioni della modalità potranno eziandio chiamarsi altrettanti momenti del pensare in generale (1). »

Ecco determinate *a priori* le forme che debbono necessariamente rivestire tutti i nostri giudizj. Queste forme generali, come abbiam veduto, si riducono a quattro: La quantità, la qualità, la relazione, e la modalità: ciascuna di queste ne comprende altre tre sotto di essa. Tutti i nostri giudizj, per essere determinati, debbono rivestire le quattro forme indicate. Così questo giudizio: Tutti i corpi son pesanti; secondo la quantità è universale, secondo la qualità è affermativo, secondo la relazione è categorico, secondo la modalità è assertorio; e così è sotto tutti i modi determinato.

(1) Loc. cit.

§ 18. Queste quattro forme de' nostri giudizj, e le tre varietà di ciascuna, nascono da un ugual numero di concetti fondamentali, che costituiscono la natura stessa del nostro intelletto. *Kant* chiama questi concetti *categorie*, come ha fatto *Aristotile*, il quale ha designato col nome di categorie i dieci pensieri capitali secondo lui, sotto i quali egli credeva che si potevano classificare tutti gli altri. Questi concetti sono nel numero di dodici. « La funzione che riduce ad unità le diverse rappresentazioni di un giudizio è la stessa che dà pure unità nella intuizione alla mera sintesi di varie rappresentazioni, e tale unità, espressa in un modo generale, chiamasi *concetto puro* dell' intelletto; perciò si chiamano concetti puri intellettuali quelli che si riferiscono agli oggetti *a priori*. In tal maniera nascono appunto altrettanti concetti puri dell' intelletto, generalmente riferibili *a priori* ad oggetti d' intuizione quante sono le funzioni logiche del medesimo in ogni possibile giudizio. Ora nominerò *categorie* con Aristotile questi concetti, poichè il mio scopo combina in origine col suo.

« Tavola delle categorie,

« 1. *Di quantità*

« Unità, pluralità, totalità.

« 2. *Di qualità*,

« Realtà (affermazione), negazione, limitazione.

« 3. *Di relazione*,

« D'inerenza e di sussistenza (sostanza ed accidente).
« Di causalità e dipendenza (causa ed effetto).
« Di comunanza (reciprocazione tra l'agente ed il « paziente).

« 4. *Di modalità*,

« Possibilità. — Impossibilità. — Esistenza. Non esistenza. — Necessità. — Contingenza.

« Tale è il quadro di tutti i concetti originariamente puri della sintesi; di quei concetti che contiene in sè medesimo l'intelletto *a priori*, e per mezzo dei quali può soltanto dirsi *puro* lo stesso intelletto; poichè solo per essi può egli comprendere alcuna cosa di quanto gli somministra l'intuizione, può cioè pensare un oggetto della medesima (1). »

Rischiariamo la dottrina esposta. Per li giudizj, considerati riguardo alla quantità, si hanno tre categorie: *l'unità*, *la pluralità*, *la totalità*. La luna è opaca: alcuni corpi son trasparenti: tutti i corpi son pesanti. Perchè diciamo, la luna è opaca, e non già le lune sono opache? Ciò avviene perchè riguardiamo la luna come un oggetto solo: noi riguardiamo le diverse sensazioni e rappresentazioni da cui siamo affetti rappresentandoci la luna come costituenti un solo insieme: noi diciamo, la luna è una, non molte: ora per pensare la luna come una, bisogna avere il concetto dell'unità: questo concetto è dunque necessario allo spirito per poter formare un giudizio singolare. Ora voi non potete trovare nel gruppo delle sensazioni, da cui

(1) *Kant*, loc. cit., § 10.

siete affetto riguardo alla luna, alcuna sensazione di cui dir possiate: Questa è *l'unità*: il concetto dell'unità è dunque *a priori*: è un elemento soggettivo della sintesi dell'intelletto, esso è una categoria. Similmente in questo giudizio: Alcuni corpi son trasparenti; voi non troverete alcuna sensazione la quale corrisponda a questo vocabolo *alcuni*: il concetto da questo vocabolo denotato essendo quello della *pluralità*, segue che un tal concetto sia *a priori* in noi, ed un elemento soggettivo de'giudizj particolari, e perciò una categoria. Nel giudizio. Tutti i corpi son pesanti, non vi ha alcuna sensazione la quale corrisponda al vocabolo *tutti*: il concetto denotato da questo vocabolo, il quale è quello della totalità, è dunque *a priori* in noi: esso è un elemento soggettivo di tutti i giudizj universali: esso è una categoria. I giudizj di quantità non sarebbero possibili senza le tre categorie di unità, pluralità, totalità.

La luna è opaca; il sasso non è sensitivo; l'anima è non mortale. Il primo giudizio riguardo alla qualità è affermativo; esso riguarda la luna opaca come una cosa reale. Ora non vi ha nel gruppo delle sensazioni, da cui siamo affetti, rappresentandoci la luna, alcuna sensazione che sia la realtà: nel giudizio enunciato: La luna è opaca, il vocabolo è non corrisponde ad alcuna sensazione; esso esprime il concetto dell'affermazione o della realtà: questo concetto non viene dunque dalla sensazione: esso è un concetto puro *a priori*, un elemento soggettivo de'giudizj affermativi, ed una categoria. Nel giudizio: Il sasso non è sensitivo, non vi ha alcuna sensazione la quale corrisponda all'espressione non è: questa indica il concetto della privazione: questo concetto è dunque in noi indipendente dalla sensazione; esso è l'ele-

mento soggettivo de' giudizj negativi, esso è una categoria. Nel giudizio: L'anima è non mortale, l'espressione *è non*, non corrisponde ad alcuna sensazione: essa esprime il concetto della limitazione: questo concetto è dunque una categoria. Le tre categorie dunque di realtà, privazione, e limitazione sono gli elementi soggettivi de'giudizj riguardo alla qualità.

Quando dite: Il corpo è pesante; questo giudizio secondo la relazione è categorico; in esso riguardate il peso come un modo o un accidente del corpo, ed il corpo come una sostanza a cui quest'accidente conviene. Ora non vi ha alcuna sensazione che sia il concetto della sostanza: il concetto di sostanza col suo relativo di accidente, concetto necessario per la formazione de' giudizj categorici, è dunque un concetto puro *a priori*, è una categoria. Nel giudizio ipotetico lo spirito ha il concetto di una connessione necessaria fra la condizione ed il condizionato: ora non vi ha alcuna sensazione la quale sia il concetto di una connessione necessaria. Questo concetto, il quale è il concetto della causalità, è dunque un concetto puro, indipendente dalla sensazione: esso è una categoria. Nei giudizj disgiuntivi, i diversi predicati si riguardano come membri di un tutto, i quali hanno una reciprocità fra di essi: di fatto, posto uno si toglie l'altro, tolto uno si pone l'altro. Ora questo concetto di reciprocità, di commercio, è un concetto puro, soggettivo, a cui non corrisponde alcuna sensazione; esso è una categoria. Le tre categorie dunque di sostanza ed accidente, di causalità, e di commercio, sono necessarie alla formazione de' giudizj riguardo alla relazione.

Il modo con cui si riguarda la convenienza, o la non convenienza del predicato al soggetto, non è altra

cosa che un semplice modo del nostro pensiere: niuna sensazione vi corrisponde. Per li giudizj problematici è necessario il concetto di possibilità: questo non viene dalla sensazione; esso è un concetto puro: dite lo stesso del concetto opposto d'impossibilità. Similmente ne' giudizj assertorj, il predicato riguardandosi come esistente nel soggetto, è necessario il concetto di esistenza per poterli formare: un tal concetto non viene dalla sensazione, secondo *Kant*; esso è un concetto puro, ed una categoria: dite lo stesso del concetto opposto della *non esistenza*. Per altro non saprei in che questo concetto differisca da quello della realtà, e quello di non esistenza da quello di privazione; sebbene *Kant* li faccia concorrere a diverse funzioni dell'intelletto, come vedremo appresso. Ne' giudizj necessarj vi entra come elemento soggettivo il concetto della necessità: questo, e quello opposto di contingenza son dunque concetti puri. Eccovi esposta con chiarezza la dottrina kantiana delle dodici categorie dell' intelletto. Vediamo come per mezzo di queste categorie, che sono i modi, le condizioni, le forme, le leggi (denominazioni identiche secondo i kantiani) dell' intelletto, questo costruisce, secondo *Kant*, la natura visibile.

CAPO IV.

Come Kant costruisca la natura visibile dello Schematismo.

§ 19. Per la formazione degli oggetti dell' esperienza, o, il che vale lo stesso, per la formazione de' concetti empirici, la sensibilità ci dà una materia, e questa consiste in alcune sensazioni, ed una forma, la

quale consiste nelle visioni pure dello spazio e del tempo: queste visioni sono le condizioni o i modi con cui noi sentiamo gli oggetti. L'attività dell'intelletto è necessaria per elevare le visioni della sensibilità a concetti, e formare così gli oggetti dell'esperienza, la quale in conseguenza nasce da due sorgenti, dalla sensibilità e dal pensiere. Noi abbiamo ancora scoperto i modi del pensiere, e questi modi sono le dodici categorie di cui abbiamo parlato: noi abbiamo dunque tutti gli elementi per la formazione dell'esperienza; abbiamo gli elementi soggettivi della sensibilità nelle visioni pure dello spazio e del tempo, e gli elementi soggettivi dell'intelletto o del pensiere nelle dodici categorie. Per conoscere come la sintesi dell'intelletto produca i concetti composti di elementi soggettivi, ed oggettivi è necessario di determinare due cose: 1. il centro di unione della sintesi; 2. l'ordine della sintesi stessa.

Per conoscere la necessità che ha la filosofia trascendentale di porre un centro, in cui si uniscano le diverse percezioni, che la sintesi unisce, fa d'uopo risalire più alto, ed osservare la funzione del pensiere nel giudizio. Il giudizio è o semplice o composto: il giudizio complesso, come quando si dice, per esempio: Il corpo che è impenetrabile è anche mobile, è un giudizio semplice: il giudizio composto risolvendosi in più giudizj semplici, ci limiteremo ad osservare la funzione del pensiere nel giudizio semplice. Il soggetto di un giudizio può avere una composizione fisica, ma dee in qualunque caso avere una unità logica. Per esempio, allora che dico: Il circolo ha i raggi uguali, il soggetto ha una composizione fisica, poichè il circolo è un moltiplice, ma esso ha una unità logica, poichè il soggetto del giudizio è uno, ed

rappresentazione dee essere unica, poichè se fosse un complesso di rappesentazioni si supporrebbe la congiunzione nell' atto che dee prodursi. Questa rappresentazione essendo una condizione indispensabile per ogni sintesi, dee in conseguenza in ogni sintesi ritrovarsi. Vediamo di potere scoprire qual sia.

Allora che voi avete la rappresentazione della testa di un uomo, quella delle sue braccia, del suo busto, ecc., potete dire: Io penso la testa di questo uomo, io penso le sue braccia, io penso il suo busto, ecc. La rappresentazione della testa può dunque essere accompagnata dall' *io penso* : lo stesso dovete dire della rappresentazione delle braccia, del busto, ecc. È necessario che di ogni rappresentazione io possa dire, *io penso*, poichè se, avendo la rappresentazione della testa, non potessi dire, *io penso*, certamente non potrei riguardare la rappresentazione della testa di quest' uomo come una rappresentazione mia, poichè non sarei io quegli che pensa in questa rappresentazione. È assolutamente necessario dunque *che la rappresentazione* io penso *possa accompagnare ciascuna rappresentazione*.

Da ciò segue, che la rappresentazione *io penso* è unica, e non può venire da' sensi, poichè ciascuna rappresentazione de' sensi dee necessariamente potere essere unita a questo *io penso*: *Kant* la chiama perciò *appercezione pura, o appercezione originaria*. Essa è un atto dell' intelletto.

Per avere l' unità della rappresentazione dell' uomo è necessario che io abbia le rappresentazioni varie, che entrano nella rappresentazione dell' uomo, come per esempio quella della testa, delle braccia, del busto, ecc.; e che insieme unisca queste rappresentazioni dell' unica rappresentazione dell' uomo, ed abbia con-

scienza di questa sintesi: ma il dire: Io ho le rappresentazioni varie di quest' uomo, è lo stesso che dire: Ciascuna di queste rappresentazioni è mia rappresentazione: il dire, Ciascuna di queste rappresentazioni è mia rappresentazione, è lo stesso che unire la rappresentazione *io penso* a ciascuna di queste rappresentazioni, è lo stesso che fare una sintesi di ciascuna di queste rappresentazioni con la rappresentazione *io penso*: questa sintesi è necessaria per la sintesi delle varie rappresentazioni fra di esse; e questa seconda sintesi non può stare senza la prima; sebbene la prima possa stare senza la seconda. Se io ho insieme la coscienza delle percezioni di più alberi, unisco ciascuna di esse alla rappresentazione *io penso*; ma non unisco queste percezioni in un' unica rappresentazione, come pratico nelle rappresentazioni della testa, delle braccia, del busto, ecc., dell' uomo. Io non posso esser conscio della riunione di varie rappresentazioni in una rappresentazione, se non riguardo prima queste rappresentazioni varie come mie rappresentazioni, vale a dire se non opero la sintesi di ciascuna rappresentazione colla rappresentazione *io penso*. Questa sintesi appunto essendo il fondamento della conoscenza, *Kant* la chiama *l' unità sintetica originaria dell' appercezione*, ma questa non può eseguirsi senza l' unità dell' appercezione pura; questa unità è chiamata perciò ancora nella filosofia che esponiamo, *l' unità trascendentale della coscienza di sè stesso*. Per questa è solamente possibile la conoscenza.

Sebbene le visioni pure del tempo e dello spazio presentino di lor natura un moltiplice continuo, è necessario pertanto di elevare queste visioni a concetti, costituendo l' unità sintetica nella varietà; e perciò è necessaria la congiunzione delle parti di questo multiplice alla rappresentazione *io penso*.

Io chiamo per maggior chiarezza la rappresentazione *io penso* A; le altre rappresentazioni, B, C, D, ecc. La sintesi originaria mi ha dato AB, AC, AD: decomponendo AB, io ho in risultamento A, decomponendo AC, ho in risultamento A, decomponendo AD, ho in risultamento A. Questo A è *l' appercezione pura*: questo A che risulta dalle analisi che ho fatto, è identico: queste analisi mi danno dunque l'identità dell' *appercezione pura*. Io chiamo questa identità *l' unità analitica dell' appercezione*, poichè è essa un risultamento dell' analisi; ma AB, AC, AD, sono *l' unità sintetica originaria dell'appercezione*: fa d'uopo dunque concludere, che l' unità sintetica è il fondamento dell' unità analitica, e che non vi può essere unità analitica senza unità sintetica, e che perciò ogni analisi suppone una sintesi.

L' unità analitica dell' appercezione, che chiamasi ancora *l' unità analitica della coscienza*, si ritrova in tutte le nozioni universali. Suppongo che le percezioni individuali di due alberi siano espresse da ABC, ABD, intendendo per C e D le differenze che individuano questi due alberi, e di cui lo spirito prescinde nella nozione universale di albero, e per A l' *appercezione* pura: decomponendo ABC, ABD, mi rimane l'identico AB, AB: ora per trovare identica la rappresentazione AB colla rappresentazione AB, è necessario che ritrovi identica A con A. L'unità analitica della coscienza è dunque contenuta in tutte le nozioni universali. Inoltre le nozioni universali si hanno decomponendo ciò che lo spirito aveva unito: è necessario che avesse unito C con B e D con B, per potere in risultamento dell' analisi avere il concetto universale B. L'unità sintetica è dunque il fondamento, in qualunque caso, dell' unità analitica.

§ 21. Riassumiamo le proposizioni fondamentali della dottrina esposta, e giustifichiamo la nostra esposizione co' passi del Filosofo di Koenisberg. — 1. La congiunzione qualunque sia non è un dato dell' esperienza, ma è il primo prodotto del nostro intelletto: « La congiunzione della varietà in generale non può giammai venire in noi da' sensi, nè perciò ancora può contenersi nella forma pura della visione sensitiva; poichè essa è un atto di una potenza attiva nella facoltà di rappresentare, la qual potenza attiva per esser distinta dal senso dee chiamarsi intelletto. Ogni congiunzione dunque consiste in un' azione dell'intelletto, che con un nome comune chiameremo *sintesi*; e dobbiamo insieme notare, che noi non possiamo nulla rappresentarci nella cosa data come congiunto se prima non l' abbiamo noi stessi congiunto, e che in tutte le rappresentazioni vi è una congiunzione, la quale non può esserci offerta dalle cose, ma dee formarsi dal soggetto stesso, poichè è essa un atto di quella spontaneità che abbiamo notato (1). »

2. La congiunzione delle varie rappresentazioni offerte alla rappresentazione unica *io penso* è il primo atto della sintesi dell' intelletto, ed il fondamento dell' unità sintetica di qualunque concetto: « nel concetto della congiunzione, oltre del concetto della varietà e della sua sintesi, si contiene il concetto dell' unità di quella varietà, altro non essendo la congiunzione se non che la rappresentazione dell' unità sintetica del moltiplice. La rappresentazione di questa unità non può dunque nascere dalla congiunzione; ma piuttosto essa, unendosi alla rappresentazione della varietà, rende possibile il concetto della congiunzione. »

(1) Analitica trascendentale, § 15.

Il Lettore consulti gli esempj recati nel § 20, ed intenderà il raziocinio Kantiano: ma seguiamo. « Nè tale unità, come quella che precede *a priori* tutti i concetti di congiunzione, consiste già nell'accennata categoria dell'*unità*, poichè la categoria suppone già premesso il congiungimento (1). »

Per congiungere le varie rappresentazioni è necessario un centro, un punto in cui si uniscono; senza di ciò non potranno giammai concepirsi congiunte: questo punto centrale dee essere unico, per potere imprimere l'unità alla varietà, e costituire l'unità sintetica. Questo punto non può essere la categoria dell'unità, poichè questa categoria è uno de' modi della congiunzione, e questo modo dee essere congiunto alla varietà per costituire l'unità sintetica. È utile di rischiarare ciò con un esempio: per costituire l'unità sintetica del concetto di un uomo, e riguardare quest' uomo come un individuo, è necessario di unire alle varie rappresentazioni il concetto dell'unità; ma egli è necessario per far ciò che il concetto dell'unità sia riguardato ancora come *mio concetto*, non altrimenti che la rappresentazione della testa, del busto, ecc., le quali debbono ancora essere riguardate come mie rappresentazioni. L'unità primitiva dunque, il punto centrale del congiungimento della varietà, non può consistere nella categoria dell'unità. Ma continuiamo ad ascoltar *Kant*: « *L'io penso* è necessario che possa accompagnare tutte le mie rappresentazioni, altrimenti si rappresenterebbe in me qualche cosa che non potrebbe affatto essere pensata; vale a dire che, o la rappresentazione sarebbe impossibile, o sarebbe nulla per me. Chiamasi *visione* la rappresentazione,

(1) Loc. cit.

che può essere data in prevenzione di ogni pensiere; ed ogni varietà nella visione ha quindi un rapporto necessario coll' *io penso* nel medesimo soggetto in cui si riscontri la detta varietà. Questa rappresentazione *io penso* consiste in un atto della *spontaneità*, vale a dire che non può riguardarsi come appartenente alla sensibilità. Io la chiamerò *appercezione pura*, ed anche originaria, per distinguerla dalla empirica, poichè in essa consiste la coscienza di sè, che mentre produce la rappresentazione *io penso*, la quale dee poter trovarsi in tutte le altre, ed è una e la stessa in ogni coscienza, non può essere accompagnata essa medesima da veruna altra rappresentazione. Chiamerò in oltre *unità trascendentale della coscienza di sè stesso* l'unità dell'*appercezione* pura, per denotare che da essa dipende la possibilità della cognizione *a priori*; poichè le varie rappresentazioni date in una data visione, non sarebbero tutte mie rappresentazioni, se tutte assieme non appartenessero ad una intima coscienza (1). »

3.° L'unità analitica della coscienza, cioè il dire: *Quell' io che fui A, ora son B*, suppone l'unità sintetica originaria dell'*appercezione*; l'unità analitica, che si scopre nella formazione de' concetti universali, suppone l' unità sintetica de' concetti singolari: « dal potere che io ho di congiungere la varietà delle rappresentazioni, date in una ed indivisibile coscienza, può solamente avvenire, che io pensi l' identità stessa della coscienza in queste rappresentazioni, cioè l'unità analitica dell'*appercezione* non è possibile senza che sia posta l'unità sintetica.

« Io son conscio a me stesso del me identico, per la

(1) Loc. cit., § 16.

ragione della varietà delle rappresentazioni a me date nella visione, poichè chiamo rappresentazione mia ciascuna di quelle che tutte insieme ne costituiscono una. Il che è lo stesso, che l'essere a me conscio della sintesi di queste rappresentazioni necessarie *a priori*, la quale si chiama l'unità sintetica originaria dell'*apperezione*.

« L'unità analitica della coscienza è inerente a tutti i concetti comuni come tali: p. e. allora che penso in generale il *rosso*, mi rappresento con questo pensiere una qualità che può essere incontrata in qualche oggetto, o combinarsi con altre rappresentazioni: non posso dunque presentarmi l'analitica, non premessa una possibile unità sintetica. Una rappresentazione che debba esser pensata come comune a più cose diverse, viene riguardata come appartenente a tale, che oltre quella contenga una qualche cosa di *diverso*, e deve perciò essere pensata in unità sintetica con altre rappresentazioni, prima che io possa pensare in essa l'unità analitica della coscienza, che la rende *concetto comune*. Quindi è che l'unità sintetica dell'apperezione costituisce l'apice; il punto più elevato a cui dee attaccarsi ogni uso dell'intelligenza, per non dire in questa facoltà consistere lo stesso intendimento (1). »

Ho avvertito più volte, e conviene tener sempre presente, che, secondo la filosofia trascendentale, gli oggetti dell'esperienza non sono altra cosa se non che i nostri concetti empirici. Ora tali concetti sono formati dalla sintesi dell'intelletto, e sono le *unità sintetiche* di cui abbiamo parlato: queste unità sintetiche sono appoggiate, qual loro fondamento indispensabile, su la rappresentazione *io penso*: questa unità tra-

(1) Loc. cit.

scendentale della coscienza è dunque la sorgente primitiva di tutti gli oggetti: senza di essa niun oggetto sarebbe possibile; perciò chiamasi ancora *l'unità oggettiva della coscienza*. È questo appunto quello che intende *Kant* ne' passi seguenti: « Oggetto è ciò nel cui concetto è riunita la varietà di una data visione; ed ogni riunione di rappresentazioni richiede unità di coscienza nella di lei sintesi. L'unità di coscienza è dunque quella che sola costituisce il rapporto delle rappresentazioni ad un oggetto, e ne determina con ciò il valore obbiettivo, e fa sì che si formino le cognizioni, ed in essa perciò poggia la possibilità dell'intendimento . . . Lo spazio, come semplice forma della visione sensitiva esteriore, non costituisce ancora cognizione veruna, ed offre soltanto la varietà della *visione a priori*, onde possa emergerne cognizione. Affine però di conoscere qualche cosa nello spazio, una linea, per esempio, io debbo tirarla, e con ciò ridurre sinteticamente ad effetto una data riunione dell'offerta varietà, così che l'unità di questa operazione sia insieme l'unità della coscienza nel concetto di una linea, e con ciò è conosciuto l'oggetto, cioè uno spazio determinato (1).

« Quell'unità per cui vengono riunite nel concetto di un oggetto tutte le varietà offerte in una visione è l'unità trascendentale dell'*appercezione*. Perciò questa si chiama ancora *unità oggettiva* (2). »

§ 22. La filosofia trascendentale dee risolvere il seguente problema: Come lo spirito colla sintesi delle sensazioni costruisce gli oggetti dell'esperienza e la na-

(1) Loc. cit., § 17.
(2) Loc. cit., § 18.

minata, indi si concepisca che questa linea scorrendo lateralmente produca co' suoi due estremi altre due linee rette uguali ad essa, e che le siano perpendicolari, e noi avremo lo schema del quadrato: supponendo che questo quadrato s'innalzi lungo una linea ad esso perpendicolare, ed uguale alla linea generatrice, avremo lo schema del cubo. Questo schema nasce, come abbiam veduto, dall'applicazione immediata delle categorie alla visione pura del tempo, e mediata la visione pura dello spazio. Per mezzo di questo schematismo puro dell'intelligenza nascono nel pensiere umano le matematiche pure.

La sensibilità ha per forme pure un tempo indefinito ed uno spazio indefinito. Ora qual facoltà pone in questo tempo indefinito un primo ed un ultimo momento per avere un tempo determinato, e perciò nello spazio indefinito un punto da cui si parte ed un altro a cui si giunge? Una tal facoltà, secondo *Kant*, è una facoltà media fra la sensibilità e l'intelletto, e questa facoltà appellasi l'*immaginazione trascendentale*, cioè l'immaginazione produttrice, non mica riproduttrice di alcuna immagine. Il moto generatore degli schemi, del quale abbiam parlato, non è il moto empirico che ci colpisce *a posteriori*: esso è un prodotto della spontaneità del soggetto conoscitore, il quale in un tempo indefinito pone una determinazione con cui lega le categorie: questa facoltà spontanea di porre *a priori* una determinazione nel tempo indefinito, è l'immaginazione trascendentale che produce, non l'immaginazione empirica, la quale riproduce le rappresentazioni avute. Questa facoltà è una facoltà ausiliaria dell'intelletto nelle sintesi de' concetti.

Quando lo spirito ha formato lo schema, se a questo si aggiunge una determinazione che lo rende più par-

ticolare, lo schema diviene un' immagine; se a questa si aggiunge la sensazione essa diviene un oggetto. Così se il cubo si considera di una determinata grandezza, lo schema diviene immagine; se al cubo si aggiunge il peso, per esempio, l' immagine diviene un oggetto. Così, secondo la filosofia che esponiamo, la sintesi costruisce prima gli schemi, poi le immagini, indi gli oggetti. Abbiamo dunque spiegato distintamente come l'intelletto costruisca *a priori* le figure di tutti i corpi che ammiriamo nel mondo visibile.

Il signor *Willers* espone con chiarezza questo *schematismo* de' concetti, ed io credo dover qui rapportare quello che egli ne dice. « I concetti puri dell' intendimento, per potersi applicare agli oggetti sensibili, debbono prima legarsi alle forme pure dello spazio e del tempo. Questo in particolare, come forma del senso interno, si trova posto in mezzo fra i concetti e gli oggetti dello spazio: nel tempo si forma la loro alleanza reciproca. Un concetto puro applicato alla forma pura della sensibilità diviene uno schema o tipo primitivo. È questo il primo grado di *sensibilizzazione* (*sensibilisation*) se mi si permette questo termine. Lo schematismo è dunque in generale l' atto che risulta nella nostra cognizione dall'applicazione delle forme dell'intendimento puro a quelle della sensibilità pura. Quando alcuna cosa d' individuale è data in quest' atto, ne risulta un' immagine. Quest' immagine rapportata ad una sensazione forma un oggetto. In tal modo, e per un tale schematismo le matematiche pure nascono nello spirito dell'uomo. Ciascun assioma, o proposizione matematica non è altra cosa se non che l'applicazione di uno o molti de' nostri concetti puri alle forme *a priori* dello spazio e del tempo.

« Lo spazio assoluto indeterminato è la forma *a*

priori del nostro senso esterno: questo spazio indeterminato, il quale è un' intuizione, diviene un concetto quando l'intendimento ne ha preso e determinato i rapporti. Egli vi riconosce dunque una lunghezza, una larghezza, una profondità; cioè tre dimensioni, le quali formano un solo insieme, le quali sono le proprietà di una stessa cosa, ed ecco lo spazio *concepito*. Ora dimensione dello spazio è evidentemente la linea retta; l'intendimento non può concepire questa natura dello spazio di essere esteso verso tre direzioni, che col mezzo di tre linee indicatrici di tre dimensioni.

« La linea retta indefinita essendo data (suppongo conosciuta la teorica degli angoli e quella delle parallele), determino ad arbitrio su di essa due punti: lascio immobile la parte della linea compresa fra i due punti, la qual parte chiamerò base, e fo girare su questi stessi punti di uno stesso lato della base le due linee delle ali, finchè divengono parallele sotto un' inclinazione quale che siasi. Io le fisso là per un istante, e considero che i due angoli interni appoggiati alla base vagliono 180 gradi. Se in questo stato di cose, l'una delle due linee parallele, ad oggetto di pervenire alla costruzione del triangolo, s'inclina verso l'altra di un grado, per esempio, cioè di maniera che, essendo sufficientemente prolungata, faccia coll'altra un angolo di un grado, è sensibile che in questa rotazione essa lascia di un grado la sua prima posizione rinserrandola, e che perciò diminuisce di un grado l' angolo che faceva colla base. La somma de' due angoli alla base è dunque divenuta 180 meno *uno*; ma quest' *uno* che manca, si ritrova come l'abbiamo veduto nell'angolo opposto alla base, il quale è dunque sempre, per la costruzione stessa del concetto del triangolo, supplimento di due angoli alla base; perchè si potrebbe dire

lo stesso del secondo grado, del terzo, e così di seguito; si potrebbe dire lo stesso se le due linee si movessero insieme per riunirsi, e in tutte le altre supposizioni. Qual triangolo intanto ha costruito il mio intendimento? Di qual triangolo ho io dimostrato, che i tre angoli erano uguali a 180 gradi? È stato forse di un triangolo equilatero, isoscele o scaleno? acutangolo o rettangolo? di un grande o di un piccolo triangolo? La proprietà di cui parliamo non è stata dimostrata di alcun triangolo in particolare; ma di un triangolo assoluto, primitivo, di un archetipo d'ogni triangolo, che procedendo dall'intendimento non ha in lui alcuna determinazione individuale. Ma, si dirà, egli è necessario che voi ammetteste, che il vostro triangolo è o equilatero o isoscele, grande o piccolo, ecc. Io non ammetto ciò affatto. La proposizione sarebbe ella forse più vera nel caso che ammettessi qualche cosa di tutto ciò? No: perchè dunque ammetterei io nella mia dimostrazione de' termini stranieri, che non vi hanno alcun rapporto, che non la rendono nè più forte nè più precisa? Io ho provato la proprietà enunciata del triangolo assoluto e primitivo, ed essa sarà vera per tutti i triangoli individuali. Questo triangolo archetipo ed assoluto, questo monogramma, generato dall'intendimento puro nello spazio puro, è uno schema. Se questo schema riceve una determinazione precisa che lo faccia individuo, sempre però nello spazio puro, esso diviene un' immagine. Quest'immagine si effettua, cioè trova nella sensibilità esterna una percezione empirica, a cui si rapporta; essa diviene oggetto. Lo stesso accade in tutte le costruzioni matematiche; lo stesso in tutti i concetti del nostro intendimento, i quali sono in origine *schemi*, poi *immagini*, poi *oggetti;* di modo che l'oggetto procede dall'immagine, questa dallo schema, il quale pro-

cede dalla spontaneità dell' intendimento e dalle sue forme primitive.

« Si vede ancora, che essendo necessario che il senso interno percepisca la costruzione di un tale schema matematico, il tempo è un elemento necessario alla sua formazione. E similmente nella formazione degli schemi, che non debbono disegnarsi nello spazio, come quelli, per esempio, dei concetti filosofici, il tempo è la sola forma sensibile, nella quale si disegnano, ed essi rivestono le forme del tempo: così la causa dee essere prima, e l'effetto dopo; la sostanza dee durare, essere durabile; l'accidente cominciare in un istante, e finire in un altro, e la reazione aver luogo in un solo e medesimo tempo, ecc.

« L'empirismo dà la priorità all' oggetto, il quale produce l'immagine, e per astrazione ne facciamo un tipo ideale o schema. Non vi ha alcun matematico, il quale non senta, che quest'ordine empirico è intieramente l'inverso del vero. Ciò che lo prova ancor meglio si è, che vi sono schemi, i quali non possono divenire oggetti, nè ancora immagini. Per esempio, si è calcolato, che per essere una superficie tanto illuminata dalla luce lunare, quanto lo è dalla solare, bisognerebbe che 200,000 piene lune, presso a poco, rischiarassero insieme questa superficie. Ora su tutto l'emisfero del cielo al di sopra dell' orizzonte della superficie, non vi ha mezzo di collocare 200,000 piene lune. Questa costruzione è dunque un semplice schema, che non può giammai esser concepito come immagine, e meno ancora esistere come oggetto. Lo spazio *asintotico* è similmente uno schema, che non può divenire immagine, nè oggetto (1). »

Ciò mi porge l'occasione di notare, che un certo

(1) Willers, op. cit., art. XIII.

schematismo è ancora insegnato da *Condillac*, sebbene con diversi principj. La visione in sè stessa non ci dà alcuna figura de' corpi. Questa figura visibile è dunque un prodotto dello spirito in cui esso getta i colori. Ora, siccome l'estensione tangibile si riduce per noi quasi ad un punto, segue che lo spirito produce le figure di tutti i corpi che ammiriamo nell'universo; che egli dà la figura agli altri, e costruisce le volte azzurre del cielo. Il Filosofo francese insegna che lo spirito è stato istruito per formare lo spazio visibile; ed il Filosofo prussiano, che egli ne ha in sè stesso la facoltà originaria. Ma nel § 97 del secondo volume ho osservato, che il primo sembra ammettere una certa geometria naturale.

§23. Ma ascoltiamo lo stesso Filosofo di Koenisberg:

1.° Le categorie non possono direttamente combinarsi colla materia delle nostre intuizioni, cioè colle sensazioni: esse si debbono in primo luogo combinare colla visione pura del tempo: « In ogni riduzione di un oggetto ad un concetto, la rappresentazione del primo debbe essere omogenea col secondo: il concetto cioè dee contenere quanto è rappresentato nell'oggetto ad esso riducibile; poichè ciò appunto significa l'espressione: Un oggetto esser contenuto in un concetto. Così il concetto empirico di un *tondo* è omogeneo col concetto puro geometrico di un circolo; in quanto la rotondità pensata nel primo è veduta nel secondo. Ma i concetti intellettuali puri al paragone colle intuizioni empiriche (anzi colle sensitive in generale), sono dissimili affatto, nè è mai possibile incontrarli in alcuna visione. Or come ridurre le ultime sotto i primi, e come possibile quindi l'applicazione delle categorie alle apparizioni? (a' fenomeni?) Che non è certamente chi dica le categorie, per esempio la causalità, potersi rav-

visare co' sensi, o contenersi nell'apparizione. Or egli è chiaro dovervi essere un terzo ugualmente analogo per un verso alla categoria, per un altro al fenomeno, e che renda possibile della prima l'applicazione al secondo. Questa rappresentazione mediatrice vuol essere pura, e tuttavia, intellettuale in parte, in parte sensitiva, e sarà lo *schema* (o tipo) *trascendentale*.

« Nel concetto intellettuale si contiene l'unità sintetica pura del moltiplice in generale. Il tempo, qual condizione formale del moltiplice del senso interno, e con ciò dell'accoppiamento di tutte le rappresentazioni, contiene un moltiplice *a priori* nella intuizione pura. Una determinazione del tempo sarà dunque omogenea colla categoria (che ne costituisce l'unità) in quanto è dessa generale, non che fondata sopra una legge *a priori*. Ella è poi d'altra parte omogenea coll'apparizione, in quanto che il tempo sembra abbracciato in qualsivoglia rappresentazione empirica de' varj (1). »

Per costituire l'unità sintetica fra i varj dati della sensibilità, è necessario ridurre questi sotto un concetto comune: per fare ciò è necessaria una certa similitudine fra i varj ed il concetto. I concetti, cioè le categorie, sono i diversi modi dell'unità sintetica in generale, cioè sono i diversi modi dell'unità del moltiplice in generale; e questi modi sono *a priori*. La visione pura del tempo contiene un moltiplice, ed è anche *a priori*: in questo essa è simile alle categorie: essa è ancora simile a' varj della sensazione, poichè nella riunione di questi varj in un'unica rappresentazione si abbraccia anche il tempo, cioè, il tempo si manifesta alla coscienza dalla rappresentazione de' varj. Questo appunto è l'argomento di *Kant*.

---

(1) Kant, dello Schematismo, ecc., capo I.

2.º I primi prodotti oggettivi della sintesi sono gli schemi. « La categoria sarà applicabile a'fenomeni, mediante la determinazione del tempo, la quale, siccome *schema* de' concetti intellettuali, è mediatrice dell'assunzione de' fenomeni sotto la prima. Questa condizione pura e formale della sensibilità, a cui è circoscritto il concetto intellettuale nel proprio uso, la diremo lo schema di quest'ultimo, e chiameremo *schematismo* del puro intelletto il procedere dell' intelletto con siffatti schemi (o tipi).

« Lo schema in sè stesso è sempre un mero prodotto dell' immaginazione; solo che, dove la sintesi di quest'ultima non tende ad alcuna visione singolare, ma si unicamente all' unità nella determinazione della sensibilità, dee lo schema distinguersi dall' immagine. Se mettì, per esempio, cinque punti uno dopo l'altro..... avrai l' immagine in essi del numero cinque. La rappresentazione del come si comporta universalmente l'immaginazione, onde procacciare ad un concetto la propria immagine, sarà da me chiamato lo *schema* di tale concetto.

« Veramente non sono le immagini degli oggetti, ma gli *schemi* quelli che servono di fondamento a' nostri concetti sensitivi puri: nè mai si darebbe immagine del triangolo in generale, che adequata fosse al concetto del medesimo. Poichè non giungerebbe mai tale immagine a comprendere quell'universalità del concetto, la quale fa che essa abbia valore pei rettangoli, gl'isosceli, ecc., ma troverebbesi circoscritta mai sempre ad una sola parte della rispettiva sfera. Lo schema del triangolo non può altrove mai esistere che nel pensiero, e significa una legge della sintesi d' immaginazione, rispetto alle figure pure nello spazio ... L' immagine dee annoverarsi fra gli effetti della virtù empirica della fan-

tasia produttiva: lo schema de' concetti sensitivi, come delle figure nello spazio, è un effetto ed un certo *monogramma* della fantasia pura *a priori* (1). »

Avrei desiderato maggior precisione nel linguaggio del Filosofo di Koenisberg: mettendo cinque punti uno dopo l'altro, si ha una visione empirica del cinque; intanto egli sembra (e così l'ha inteso il signor *Willers*) che l'immagine sia ancora *a priori*, e che essa stia allo schema come la spezie al genere. Un' altra espressione pare che dica il contrario: egli dice: *L'immagine dee annoverarsi fra gli effetti della virtù empirica della fantasia produttiva*: questa virtù empirica sembra essere la virtù di formarsi un concetto, il quale può effettivarsi al di fuori, virtù che io ho chiamata sintesi immaginativa civile; ma un tal concetto suppone de' dati empirici; e perciò l'immagine non sarebbe un prodotto *a priori* della sintesi. Il linguaggio *pizio* è egli mai il linguaggio del filosofo?

Inoltre, perchè dire che i concetti puri sensitivi servono di fondamento agli schemi? Il concetto universale del triangolo non è forse esso stesso uno schema? Ma se lo schema del triangolo è il concetto universale del triangolo, perchè dire, che lo schema del trangolo, significa una legge della sintesi d'immaginazione, rispetto alle figure pure nello spazio? Finalmente se l'immaginazione o fantasia trascendentale è una facoltà ausiliaria dell'intelletto, perchè riguardare gli schemi come meri prodotti dell'immaginazione? L'intelletto non eleva forse a concetti i prodotti della fantasia, e con ciò gli rende schemi? Io rilevo qui questi difetti di linguaggio; per evitare la confusione che potrebbe nascere nella mente de' miei lettori.

---

(1) *Kant*, loc. cit.

3.° Lo schema precede l'immagine, e questa precede l'oggetto: « Per mezzo e non prima dello schema possono essere le immagini, le quali poi possono congiungersi col concetto sempre col mezzo dello *schema*, poichè da per sè stesse non sembrano convenienti al concetto. »

Voi non potete, dice il nostro filosofo, delineare su la carta la figura del triangolo prima di averne costruito lo schema col pensiere, e dopo d'averne delineato la figura non potete, se non per mezzo dello schema, formarvi il concetto conveniente del triangolo. *Kant* siegue: « Ad un oggetto dell'esperienza, o ad un'immagine del medesimo, non avverrà mai di conseguire il concetto empirico; siccome quello che deve anzi riferirsi ognora, ed immediatamente allo *schema* dell'immaginazione, *come a regola, per cui determinare le nostre intuizioni, coerentemente ad un certo concetto universale.* Il concetto del cane dinota una legge, secondo la quale può l'immaginazione descrivere la figura di un quadrupede in generale, senza limitarsi a nessuna figura particolare, che offerta venga dall'esperienza, od a qualunque immagine possibile, che fosse lecito proporre *in concreto a chicchessia* (1). »

Un oggetto d'esperienza, secondo la filosofia che esponiamo, è la stessa cosa di un concetto empirico individuale: supposta quest'osservazione il linguaggio kantiano è pieno di oscurità: che cosa significa quel dire, *che ad un oggetto dell'esperienza non avverrà di conseguire il concetto empirico?* Per togliere quest'oscurità bisogna intendere per concetto empirico qui, un concetto universale, in cui entrano ancora de' dati empirici, e ciò significa, che i dati empirici sono insufficienti a somministrarci questi concetti universali.

(1) Loc. cit.

Ne' concetti delle figure geometriche vi entra il moto: i geometri concepiscono generarsi le linee dallo scorrere di un punto le superficie dal moto laterale della linea, ed il solido dal moto in alto o in basso della superficie: questa generazione de' concetti delle figure geometriche ha potuto servire di occasione al Filosofo di Koenisberg per ideare il suo *schematismo puro*. Egli risguardava la geometria come una scienza perfettamente pura *a priori*: i concetti fondamentali di questa scienza, cioè quelli delle figure dovevano esser formati *a priori;* il moto dunque che entra in questi concetti non doveva esser il moto che ci colpisce nell'esperienza: era perciò necessaria una facoltà pura per darci questo moto necessario, e questa facoltà fu chiamata da lui immaginazione trascendentale: « Il moto della cosa offerta nello spazio non appartiene alla dottrina pura, e perciò non appartiene alla geometria, poichè per potersi qualche cosa conoscere in moto è necessaria l'esperienza, e non può sapersi *a priori*. Ma il moto come descrizione di un qualche spazio è posto nell'atto della sintesi successiva de' varj nella visione esterna coll'aiuto della fantasia produttiva, e non appartiene solamente alla geometria, ma ancora alla filosofia trascendentale (1). »

§ 24. Dopo d'avere spiegato generalmente lo schematismo, fa d'uopo dare l'ordine sistematico degli schemi corrispondente alle diverse categorie. « Lo schema puro della quantità, come di un concetto dell'intendimento, è il *numero:* ed esso è una rappresentazione che abbraccia l'addizione consecutiva di uno ad uno omogeneo. Il numero dunque non è altro che l'unità della sintesi del moltiplice in una visione omo-

(1) Kant, Analit. trasc., nota al § 24.

genea in generale; cosicchè nell' apprensione dell' intuizione vi si genera persino il tempo (1). »

È noto che il numero può applicarsi tanto alle grandezze discrete che alle grandezze continue. Nella visione pura del tempo immaginate un momento: a questo, unito dall' intelletto alla rappresentazione *Io penso*, applicate la categoria di unità, unita ancora alla rappresentazione *Io penso;* voi direte *uno*; immaginate un secondo momento, al quale applicate la stessa categoria dell'unità, e che legherete ancora come il primo all'unità trascendentale della coscienza, voi direte ancora *uno:* applicate a' due momenti così determinati la categoria di *pluralità*, e voi direte *uno più uno*, cioè due; così seguitando direte *tre*, *quattro*, ecc. In tal modo nascono i numeri diversi nello spirito. Quando voi considerate la sintesi nella formazione del numero come terminata, in tal caso entra nella combinazione la categoria di *totalità;* quando da un numero maggiore sottraete un numero minore, o pure rapportate questo al primo, voi applicate la categoria di *pluralità*: così quattro, considerato rispetto a dieci: vi fa dire: *alcuni de' dieci*. La totalità nasce ne' numeri determinati dalla combinazione delle due categorie di unità e pluralità insieme. Il concetto puro del numero in generale è dunque l' archetipo, il modello originale, il *monogramma* di tutti quanti; ed il fondamento, in conseguenza di tutte le matematiche pure.

« Ogni sensazione ha un grado, una quantità per cui può essa riempiere più o meno lo stesso tempo, sino a che finisce o si risolve in nulla (= o = negazione). Vi è dunque un rapporto, una connessione, o piuttosto un passaggio della realtà alla negazione, il quale rende

(1) Kant., dello Schematismo.

ogni realtà rappresentabile come un quanto; e lo schema della realtà, come della quantità di qualche cosa, in quanto riempie questa il tempo, consiste appunto nell'indicata proporzione continuata, ed uniforme della detta realtà nel tempo; mentre dalla sensazione che ha, come dissi, un certo grado, si discende nel tempo sino al di lei scomparire; o si ascende mano mano dalla negazione sino a quel grado, a quella quantità, o grandezza della sensazione medesima (1). »

Per rendere più chiaro il pensiere di *Kant* ricorro a *Wolfio*, il quale scrive: « Noi chiamiamo *grado* ciò in cui le stesse qualità, salva l'identità, possono differire o nello stesso tempo in diversi soggetti, o in diverso tempo nello stesso soggetto... Il calore in due soggetti è la stessa qualità, ma esso non può differire se non pel solo grado. La quantità è la differenza interna delle cose simili. »

Così due rette possono differire nella quantità.

« I gradi son dunque le quantità delle qualità. Perciò si distingue la *quantità di virtù* dalla *quantità di mole*.

Un grado può concepirsi come composto da altri gradi minori come parti... Supponiamo lo stesso grado di calore in due soggetti A e B. Supponiamo inoltre un grado di calore nel soggetto C, il quale sia doppio di quello che è ne' soggetti A e B. Allora che riferiamo questo a quello attribuiamo al soggetto C due gradi di calore, e perciò riguardiamo il grado del calore del soggetto C come composto di due gradi, ciascuno dei quali è uguale particolarmente al grado di calore dei soggetti A e B, e questo grado doppio si riguarda come il risultamento de' gradi di calore esistenti ne' due sog-

(1) Kant, loc. cit.

getti A e B, se questi gradi si riunissero insieme nel soggetto C (1). »

Osservate che le parti del grado non si possono riguardare come le parti dello spazio, cioè l'una fuori dell'altro: esse debbonsi riguardare dunque non come riempiendo uno spazio, ma come riempiendo più o meno lo stesso tempo: così una massa medesima può riunire nello stesso tempo tanto calore quanto ne contengono due masse, che, insieme prese, son doppie di essa: una superficie può nello stesso tempo produrre tanto chiarore quanto ne producono due superficie, ciascuna delle quali le è uguale, e ciò ricevendo una doppia luce. Ma questo doppio calore, questo doppio chiarore può ancora riguardarsi come prodotto successivamente in due momenti di tempo, nel secondo dei quali si trova ancora e si mantiene quello del primo momento. Questa possibilità di considerare così il grado per parti, lo fa riguardare come una quantità, la quale per distinguersi dalla quantità estensiva, chiamasi *quantità intensiva*. E su questo fondamento i rapporti dei gradi fra di essi possono anche esprimersi con linee: così le diverse altezze, a cui ascende il mercurio nel termometro, esprimono i rapporti di un grado di calore ad un altro. Ora, osservando la legge generale, o il modo della sintesi nella formazione del grado, avrete il concetto sensitivo puro del grado: aggiungete a questo schema, o tipo di ogni grado, una determinazione che lo faccia un grado determinato, e avrete l'immagine: rendete quest'immagine individuo, fatela il color bianco, e il color bleu, il dolce dello zucchero, e avrete l'oggetto. Il lettore intenderà da sè stesso, che la priva-

(1) Wolfio, Ontol., § 746 e seq.

zione nel tempo costituisce lo schema della negazione; la considerazione della realtà e della negazione nello stesso tempo costituisce lo schema della limitazione. Siccome dunque il numero è lo schema delle categorie di quantità, così il grado è lo schema delle categorie di qualità.

« Lo schema della sostanza è la perseveranza del reale nel tempo, vale a dire la rappresentazione del reale come di un fondamento (*substratum*) all'empirica determinazione del tempo in generale, il quale *substratum* rimane lo stesso, mentre tutto cangia o svanisce (1). » *Wolfio* ha definito la sostanza: Un soggetto che dura e che si modifica: questa definizione offre la nozione del *soggetto* e quella del tempo: si potrebbe la categoria chiamare *soggetto*, e lo schema della categoria, cioè il soggetto che dura, che è stabile nel tempo, la *sostanza*.

« Lo schema della causa e della causalità in generale consiste nel reale, ammesso il quale ad arbitrio, vi segue ognora qualche altra cosa: esso consiste dunque nella successione delle varietà, in quanto va questa subordinata ad una legge.

« Lo schema del commercio o della causalità vicendevole delle sostanze, rispetto a ciò che accade in loro, è costituito dalla simultaneità delle determinazioni delle une con quelle delle altre secondo una regola generale.

« Lo schema della possibilità consiste nella rappresentazione di qualsivoglia cosa in un qualche tempo.

« Lo schema dell'esistenza si ravvisa nell'esistenza in un certo e determinato tempo.

« Lo schema della necessità si forma coll'esistenza di un oggetto in ogni tempo (2). »

---

(1) Kant, loc. cit. (2) *Idem.*

Il tempo è dunque la tela, in cui gettandosi le categorie dell'intelletto si formano gli schemi, cioè i tipi e modelli degli oggetti dell'esperienza.

§ 25. La filosofia trascendentale dee spiegare *a priori* la costruzione sintetica degli oggetti dell'esperienza, e perciò della natura sensibile: essa ha determinato la doppia spezie degli elementi che entrano nella sintesi: alcuni di questi son dati allo spirito, alcuni altri vengono da lui: alcuni son oggettivi, alcuni altri soggettivi: questi sono ancora divisi in due spezie, in visioni pure ed in concetti: lo spazio ed il tempo sono le visioni pure: le dodici categorie sono i concetti puri: i primi sono i modi della nostra sensibilità; i secondi i modi del nostro pensiere, nel quale l'attività dello spirito è riposta. Dopo di aver determinato la natura degli elementi, che la sintesi dee unire, la filosofia trascendentale ha determinato il centro dell'unione di questi diversi elementi nell'unità trascendentale della coscienza, cioè nella rappresentazione *Io penso*. Determinati gli elementi ed il punto della loro unione, la filosofia che esponiamo ha determinato in terzo luogo l'ordine della costruzione sintetica: essa ha stabilito che le categorie debbono immediatamente combinarsi colla visione pura del tempo; che da questa combinazione nascono gli schemi, cioè i modelli degli oggetti; che questi schemi divengono in seguito immagini, alle quali unendosi gli elementi oggettivi delle sensazioni, si hanno in risultamento gli oggetti dell'esperienza. Ecco il modo con cui *Kant* costruisce la natura sensibile.

Che cosa è mai la natura sensibile? Una serie di cose finite simultanee, successive ed in connessione fra di esse. Ma ciascuna cosa di cui si parla in questa definizione, ne comprende molte altre riunite insieme. Così un arbore ci presenta una determinata grandezza,

cioè una figura, alcuni colori circoscritti in questa figura, ed alcune altre qualità sensibili agli altri sensi. Ora una figura non è mica una cosa offerta allo spirito. Lo spazio indefinito è in noi *a priori*; è necessario che lo spirito in questo formi *a priori* lo schema della figura dell'arbore, il quale schema diviene poi immagine. Similmente i colori, e tutte le altre sensazioni, che riferiamo all'arbore, e che circoscriviamo nella sua figura, hanno de' gradi; e questi gradi son formati *a priori* dallo spirito con lo *schematismo* delle categorie di qualità. Questa figura dell'arbore e tutte le qualità sensibili, che noi in essa circoscriviamo, han bisogno di una connessione fra di esse: esse sono per loro natura isolate: è necessario che la sintesi dell'intelletto con lo *schematismo* della sostanza, introduca una connessione fra tutte queste percezioni riunendole in un soggetto che dura. Quest'arbore inoltre è simultaneo con molti altri oggetti ed in connessione con essi, col sole, per esempio, col suolo, su di cui è piantato, coll'aria che lo circonda, ecc. Ora esso si riguarda come simultaneo, ed in connessione con tutti questi oggetti, in quanto lo spirito, il quale forma questi oggetti nello stesso modo che ha formato l'arbore, gli riguarda scambievolmente in un'azione reciproca. Così il sole illumina l'arbore, e l'arbore riflette i raggi solari: l'arbore pesa sul suolo, ed il suolo reagisce su l'arbore. Ora questa connessione fra i simultanei viene dallo spirito: essa è lo schema della categoria di commercio.

Gli oggetti successivi son formati dalla sintesi dell'intelligenza, in quanto riuniscono in un'unità sintetica una moltitudine di percezioni: la loro connessione, come oggetti successivi è anche l'opera della sintesi dell'intelligenza con lo *schematismo* della cau-

salità. Così il fuoco che brucia il legno e la cenere, in quanto oggetti della natura, son formati dalla sintesi dell'intelligenza: fra questi oggetti lo spirito v'introduce ancora la connessione riguardando l'uno come causa, l'altro come effetto. Finalmente l'arbore e gli altri oggetti che abbiamo recato in esempio, se si considerano in rapporto alla nostra facoltà di conoscere, ci si mostrano come esistenti in un dato tempo, e ciò avviene con lo *schematismo* della categoria di esistenza. *La natura visibile, cioè la serie delle cose finite, simultanee, successive ed in connessione, è dunque l'opera dell'intelletto: i materiali a lui dati per costruirla sono le sensazioni.* È questo il risultamento delle nostre ricerche trascendentali.

Se la natura sensibile è un prodotto della sintesi dell'intelletto, segue che le leggi di questa sintesi sono ancora le leggi della natura. La legislazione suprema di questa risiede dunque, secondo la filosofia critica, *a priori* nel nostro intendimento. Se un architetto costruisce un edifizio, di cui forma il disegno, le leggi di questo edifizio, cioè la sua forma nel tutto e nelle parti, i rapporti di queste parti fra di esse, nell'atto che furono le leggi della sintesi immaginativa dell'architetto, divengono poi, effettuandosi, il disegno stesso, le leggi oggettive dell'edifizio. L'architetto che forma la natura sensibile è il nostro intelletto: esso costruisce *a priori* gli schemi delle categorie: le leggi dello schematismo debbono dunque divenire le leggi oggettive della natura sensibile. Così, per esempio, la legge: *in tutti i cambiamenti della natura la sostanza rimane;* legge universale, che abbraccia ancora il *me* della coscienza empirica, è la legge dello schematismo della categoria di sostanza, e questa legge *a priori* del nostro intelletto, diviene colla sintesi dell'intelligenza, legge oggettiva della natura sensibile.

§ 26. Nel sapere umano fa d'uopo distinguere due epoche: la prima consiste nella sintesi, che forma gli oggetti dell'esperienza, e compone il gran libro della natura sensibile: in quest'epoca lo spirito pone *un di fuori;* forma de' corpi esterni; e se ne forma uno proprio, che lega cogli altri. In quest'epoca la prima operazione dell'intelletto dee essere la sintesi. La seconda epoca incomincia dalla lettura del libro della natura: in questa seconda epoca lo spirito rivede la sua propria opera, e l'analisi è la sua prima operazione. *Locke* si occupa della seconda epoca: egli suppone formato il gran libro della natura, ed introduce lo spirito per leggerlo ed osservarlo: egli parte da questo fatto, che i sensi ci danno le idee complete degl'individui che sono gli oggetti dell'esperienza; ed egli fa derivare, per mezzo dell'analisi, dall'esperienza tutte le idee semplici. L'ideologia rimonta più alto: ella cerca: Come le nostre sensazioni producono le nostre idee? Ella incomincia dalla sintesi, per far nascere il fenomeno dei corpi e della natura sensibile. La filosofia trascendentale segue la stessa direzione ideologica, e credendo di dovere più attentamente osservare la natura degli elementi delle diverse combinazioni sintetiche, crede di avere scoverto due spezie di elementi, gli *oggettivi* ed i *soggettivi*; ed osservando più davvicino questi ultimi, gli divide ne' modi della sensibilità e ne' modi del pensiere.

Ecco dunque le diverse dottrine su l'oggetto che ci occupa: 1.° *La prima operazione dell' intelletto è l'analisi:* è questa la dottrina di *Locke*; 2.° *La prima operazione dello spirito è la sintesi: questa non combina altra cosa se non che sensazioni.* È questa la dottrina dell'ideologia, o, se si vuole, del trattato delle sensazioni; 3.° *La sintesi è la prima operazione del-*

l'intelletto: essa però non unisce le sole sensazioni, ma ancora alcuni elementi soggettivi, i quali sono in noi indipendentemente dai sensi. È questa la dottrina della filosofia trascendentale.

Allora che la sintesi combina alcuni elementi, l'analisi può separarli da' prodotti sintetici. Quest'osservazione rende insufficiente tutta la teorica di *Locke* su l'origine e generazione delle nostre idee. Egli pretende, per esempio, che l'idea della figura ci venga da' sensi; poichè questi ci mostrano i corpi come figurati. Ora, questo raziocinio crolla allora che si suppone colla filosofia trascendentale, che l'estensione, la quale apparisce ne'corpi, è un elemento soggettivo, e che lo spirito ritrova i corpi figurati, perchè nel formare i loro concetti per sintesi, vi ha posto l'elemento soggettivo della figura, che egli ha formato *a priori* combinando le categorie colle visioni pure del tempo e dello spazio. Lo stesso può dirsi riguardo all'idea della durata, che *Locke* deriva dalla successione, che il senso interno osserva nelle nostre modificazioni. Questa deduzione è insufficiente allora che si suppone colla filosofia trascendentale, che siam noi che mettiamo nelle nostre maniere di essere *un prima, ed un dopo.* Lo spirito ritrae dunque, per analisi, dalla riflessione su le proprie modificazioni l'idea della durata, perchè egli ve l'aveva posto per sintesi. *Condillac* ritrova la nozione dei numeri, ed il fondamento della nostra aritmetica nell'apertura successiva delle diverse dita delle due mani; ma tutto ciò suppone i concetti empirici delle due mani colle loro dita rispettive: ora nella formazione di questi concetti, secondo il *trascendentalismo*, vi è entrato quello del numero, il quale è lo schema delle categorie di quantità. Lo spirito ritrova dunque, per mezzo dell'analisi, ciò ch'egli vi aveva posto per sintesi.

E qui vi prego di osservare, che gli elementi soggettivi, i quali si ritrovano ne' nostri concetti empirici, sono di due spezie: alcuni sono negli oggetti dell'esperienza, in quanto questi son sentiti; altri in quanto gli oggetti son pensati. L'estensione si ritrova in un peso, in quanto questo è sentito; l'unità in quanto questo è pensato. « Quando per la sua forza di composizione il nostro intendimento ha ridotto molte delle sue percezioni a formare *un* tutto, *uno* oggetto, bisogna di nuovo ch'egli converta molti de' suoi tutti in un nuovo tutto, per mezzo di cui gli lega insieme; senza di che egli rimarrebbe al concetto di *uno, uno, uno,* ripetuti, ma in niun modo uniti... In tal modo l'intendimento crea i numeri, che non sono in alcun modo dati dalla sensazione. *Uno, due, tre, quattro,* ecc., sono de' giudizj, che noi trasportiamo fuori di noi negli oggetti; de'modi di legarli nella conoscienza, che prendiamo di essi, non vi ha nè *due*, nè *tre*, nè *quattro* nella natura... I concetti *a priori* si debbono riconoscere come condizioni anticipate della possibilità d'ogni esperienza, sia della visione che in essa si trova, sia del pensiere. Ma lo sviluppamento dell'esperienza nella quale essi si trovano, non è la loro *deduzione:* tale sviluppamento non serve che ad illustrarli; se essi derivassero dall'esperienza sarebbono accidentali. Trascurando questa considerazione, e riconoscendo i concetti puri dell'intelletto nell'esperienza, il celebre *Locke* li ha dalla medesima derivati (1). »

§ 27. La filosofia trascendentale ha cercato di determinare l'origine primitiva degli elementi semplici delle nostre conoscenze, ed il modo come, colla combinazione di questi diversi elementi, le conoscenze stesse si formano: dopo di avere tutto ciò determi-

(1) Willers, op. cit., § 13. Kant, Annal., ecc., § 24.

nato, ella è nel caso di rispondere completamente alla domanda: *Che cosa posso io sapere*? Ascoltiamo la sua risposta. Gli elementi delle nostre conoscenze sono o soggettivi, o oggettivi. Se combiniamo insieme solamente elementi soggettivi, avremo una conoscenza *a priori*. Ma qual valore avrà essa questa conoscenza? Essa, considerata in sè stessa, non ne avrà alcuno. Supponiamo che vi sieno alcune realtà assolute, cioè indipendenti dalle nostre percezioni, e chiamiamo queste realtà con *Kant Noumeni*. Ciò supposto, si domanda: Possiamo noi conoscere *a priori* i noumeni? La risposta dee essere negativa. Un elemento soggettivo non ha alcun rapporto colle realtà assolute: come potrei io sapere, trovando in me un concetto, che vi sia una realtà uniforme a questo concetto? Le realtà assolute non possono giammai da noi conoscersi *a priori*. Combinando le categorie colle visioni pure dello spazio e del tempo, ed indi cogli elementi oggettivi delle sensazioni, avremo gli oggetti dell'esperienza, e questi oggetti saranno reali, in quanto oggetti di esperienza. La realtà dunque, che noi possiamo ottenere, consiste nella combinazione degli elementi soggettivi cogli elementi soggettivi. Fuori di questa combinazione gli elementi soggettivi soli rimangono un puro ideale, senza alcuna realtà.

Da tutto ciò si vede che l'impiego delle categorie consiste nella formazione degli oggetti della esperienza, e che, fuori di questi oggetti, esse non hanno più alcun valore. Tutto il sapere umano è dunque circoscritto ne' limiti dell'esperienza. Che cosa può mai egli fare cercando di oltrepassare questi limiti? Egli non può altro fare se non che combinare insieme alcuni elementi soggettivi, e qualora questa combinazione non ha alcun rapporto ad una esperienza possibile, ella ri-

mane un puro ideale, privo di qualunque spezie di realtà. Ma finalmente, qual valore avrà ella questa esperienza? Qual realtà attribuiremo noi alle conoscenze sperimentali? I concetti empirici sono una combinazione di tutte e due le spezie degli elementi soggettivi cogli elementi oggettivi: gli elementi soggettivi non possono menarci alla conoscenza de' noumeni: gli elementi oggettivi, cioè le sensazioni, sono ancora da sè insufficienti a darci la benchè menoma conoscenza de' noumeni; esse non suppongono alcuna cosa che sia loro conforme, nè alcuna causa reale da cui derivano, poichè la causalità è una categoria: nella combinazione dunque degli elementi soggettivi cogli oggettivi, non si ottiene alcuna conoscenza delle cose in sè stesse considerate. L'esperienza non ci dà che de' fenomeni, o delle apparenze. Il fenomeno non è altro, secondo i canoni della filosofia che esponiamo, se non ciò che si trova nelle nostre rappresentazioni; ed in quanto si trova nelle nostre rappresentazioni: nulla di ciò che costituisce il fenomeno esiste fuori delle nostre rappresentazioni, nè alcuna cosa di simile alle stesse vi corrisponde. Gli elementi soggettivi combinati colle sensazioni costituiscono il fenomeno: questo è un prodotto sintetico dell'intelletto, e non esiste se non per la sintesi dell'intelletto. Le cose in sè stesse considerate non si possono conoscere nè *a priori*, nè per mezzo dell'esperienza. È questa la risposta generale all'importante domanda: *che cosa posso io sapere?*

Riassumiamo: 1.° Tutto il sapere umano è circoscritto ne' limiti dell' esperienza, e gli schemi servono a formarla. « Negli schemi de' concetti intellettuali puri consistono le condizioni uniche e vere, per le quali essi riferisconsi agli oggetti, ed hanno significato e valore. Quindi è che le categorie non hanno

altro uso, se non che l'empirico possibile, poichè ad altro non servono se non che a sottoporre, mercè le basi di un'unità necessaria *a priori*, i fenomeni alle regole universali della sintesi, ed a renderli con ciò idonei a generalmente combinarsi e congiungersi con quanto accade nell'esperienza. *Ogni nostro sapere per altro è fondato intieramente su l'esperienza possibile*, e nel rapporto universale colla medesima consiste la verità trascendentale; come quella che precede quanto vi ha di empirico, e che la rende possibile.

« Non ostante che molto conosciamo *a priori* nei giudizj sintetici rispetto allo spazio in generale, od alle figure, che disegna in esso l'immaginazione produttiva, talchè su questo particolare non avremmo guari mestieri dell'esperienza; tuttavia tutto questo sapere in nulla si risolverebbe, sarebbe anzi un aggirarsi in meri fantasmi, se lo spazio non fosse, o non dovessimo riguardarlo qual condizione delle apparizioni, che costituiscono il materiale dell'esperienza esteriore. (1). »

2.° Le cose in sè stesse non si possono conoscere nè *a priori*, nè per mezzo dell'esperienza: « se la natura denotasse l'esistenza delle cose per sè stesse, queste non potremmo conoscerle nè *a priori*, nè per dati avventizj, e sperimentali (2). »

3.° Noi non conosciamo altro che fenomeni, e l'*Io* stesso, che si manifesta alla coscienza empirica, è un fenomeno. « Siccome non ci è concesso di renderci altrimenti rappresentabile il tempo, se non che sotto l'immagine di una linea, in quanto la tiriamo noi stessi, e che senza questa maniera di rappresentarcelo non potremmo conoscere affatto l'unità di sue dimen-

(1) *Kant*, dello schematismo.
(2) *Kant*, prolegomeni ecc., § 14.

sioni; siccome inoltre, per tutte le interne percezioni, dobbiamo ricavare pur sempre le lunghezze, od anche i luoghi del tempo (epoche) da quanto l'esterne cose ci rappresentano di mutabile, così anche le determinazioni del senso interno dobbiamo appunto e precisamente nella stessa maniera ordinare, come apparizioni nel tempo, colla quale ordiniamo nello spazio quelle de'sensi esteriori. Ammettendo per conseguenza, rispetto alle ultime, che non possiamo conoscere altrimenti gli oggetti, che in quanto ne veniamo esteriormente affetti, dovremo anche, rispetto al senso interno, convenire, che vediamo noi stessi per suo mezzo, solo in quanto e come siamo internamente affetti da noi medesimi; vale a dire, che riguardo all'interna visione conosciamo il nostro proprio soggetto non già come è in sè stesso, ma qual apparizione (fenomeno) (1). »

Quando faremo l'esame della filosofia, che esponiamo, daremo maggior chiarezza a questo oggetto.

CAPO V.

Direzione che Hume ha dato alla Filosofia.

§ 28. Io ho spiegato le rivoluzioni che ha provato la filosofia dall'epoca di *Condillac* e degli Enciclopedisti sino a *Kant* inclusivamente: nel fare ciò ho paragonato la filosofia critica coll'ideologia francese. Se mi arrestassi a ciò, io avrei dato al Pubblico piuttosto un paragone scientifico delle due scuole, che l'esposizione storica del modo come *Kant* pervenne alla sua filosofia trascendentale. Questo filosofo, confessando, che i Saggi filosofici di *Hume* sull'Intendimento umano

(1) *Kant*, Analit. trasc., § 24.

furono la prima occasione che lo svegliarono dal suo sogno dommatico, è essenziale, per una esposizione verace e completa della rivoluzione filosofica che ci occupa, il risalire ad *Hume*, ed esaminare come il nuovo problema da lui proposto condusse *Kant* alla dottrina trascendentale. I pensatori saranno così in istato di soddisfare i bisogni che la filosofia precedente non ha ancora soddisfatto, o almeno di farne i tentativi, a fine di far progredire la scienza.

§ 39. L'essenza della cognizione filosofica si è generalmente riposta nella cognizione del perchè de' fatti, nella conoscenza cioè del legame fra gli effetti e le cause. Il conoscere semplicemente un fatto si è chiamato conoscenza storica: il conoscere la dipendenza di questo fatto da un altro si è chiamato conoscenza filosofica. La causalità si è dunque creduta il fondamento della filosofia. A questo punto *Hume* diresse le sue riflessioni.

Gli oggetti esistenti, che non sono attualmente sotto i nostri sensi, nè lo sono stati per lo passato, non possono conoscersi da noi, se non in forza della sola causalità. Questa relazione, base fondamentale su di cui si appoggia la filosofia, merita di essere attentamente considerata. Si domanda in primo luogo: È ella la ragione o pure l'esperienza il maestro che ci istruisce di questa relazione? Ciò vale quanto dire: Se uno de' termini della relazione si fa presente a' miei sensi, posso io, indipendentemente dall'esperienza, e prima della stessa, giungere alla conoscenza dell'altro termine, e così passare dalla cognizione della causa a quella dell'effetto, o da quella dell'effetto a quella della causa? *Hume* risponde che non è la ragione, ma l'esperienza che c' istruisce delle cause e degli effetti; che la natura ci presenta solamente de' fatti in congiunzione, ma

non mica in connessione; e che in conseguenza non può stabilirsi la causalità *a priori*, ma solamente coll'esperienza. La causalità però manifestataci dall'esperienza, non è, secondo *Hume*, quella che si concepisce fra la causa efficiente e 'l suo effetto; è solo una congiunzione di due fatti. Ma generalizziamo la questione, e vediamo l'importanza della stessa. *Fra due cose esistenti vi ha una connessione, in modo che ammessa una, non può non ammettersi l'altra?* L'esperienza, dice *Hume*, non ci mostra affatto la connessione di cui si parla: essa ci presenta solamente alcuni fatti al seguito di certi altri; anzi, siccome tutte le nostre nozioni derivano dall'esperienza, così non presentandoci questa alcun esempio di una connessione necessaria fra due fatti, fa d'uopo concludere, che noi non abbiamo alcuna nozione di questa connessione. Nel Capo IV del primo Volume ho recato i passi di *Hume*, ne' quali egli adduce le prove particolari della sua dottrina: ed io vi rimando il lettore.

Questa dottrina distrugge la base fondamentale di ogni filosofia. Se voi togliete la connessione fra il visibile e l'invisibile, la metafisica, non avendo alcun appoggio, diviene impossibile. La fisica stessa non può ragionevolmente trattarsi; poichè non si può, secondo *Hume*, stabilire alcuna legge generale nella natura visibile, e siamo costretti a rimanerci nel piccolo circolo delle nostre sensazioni. Io ho trovato certi fatti uniti; potrò conchiudere, che tutti i fatti, i quali si rassomiglieranno a' primi, saranno sempre uniti? Il nostro filosofo risponde, che questa conclusione non è nè intuitivamente evidente, nè una conseguenza dimostrata. Qual'è dunque la sua natura? Il chiamarla sperimentale sarebbe supporre ciò che è in quistione; poichè tutte le intuizioni dell'esperienza si fondano in

ciò, che l'avvenire sarà simile al passato, ed in ciò, che la congiunzione de' fatti continuerà ad esser costante. Da che avvi dunque il menomo sospetto, che il corso della natura possa cangiare, il passato cessa di essere una regola per l'avvenire, l'esperienza perde ogni uso, e non può far nascere alcuna conclusione; è in conseguenza impossibile che l'esperienza provi questa rassomiglianza del futuro al passato.

§ 30. Ma se nè la ragione, nè l'esperienza provano la similitudine del futuro al passato, come nasce in noi questo sentimento dell' aspettativa del futuro simile al passato? L' aspettativa di cui parliamo consiste, secondo *Hume*, in una concezione più intensa e più consistente, che i semplici atti d' immaginazione. Questa maniera di concepire risulta dall' abitudine di congiungere l' idea dell' oggetto concepito all' idea di qualche cosa, che è attualmente presente a' sensi. « Vi ha una credenza che si estende al di là de' limiti, che hanno i sensi e la memoria. Io dico che questa credenza non è altra cosa, se non che il passaggio rapido del pensiere accompagnato di una viva concezione, e che essa viene dalle stesse cause. Gettando un pezzo di legno secco al fuoco, io concepisco immediatamente, che la fiamma sarà aumentata: non è questo un passaggio ragionato dalla causa all' effetto; ma una maniera di concepire, che tira la sua origine dal costume e dall' esperienza; e questo oggetto, attualmente sommesso a' sensi, dal quale essa comincia, rende l' idea della fiamma molto più viva che nol farebbe una di quelle chimere vaghe, le quali non fanno che galleggiare su la superficie dell' immaginazione. Questa idea nasce immediatamente, l'anima vi passa in un istante, e le trasporta tutta la forza dell' impressione sensibile, da cui essa è partita. L' idea del dolore può ve-

nirmi accidentalmente, dopo che mi si avrà presentato un bicchiere di vino; ma questa idea sarà molto più viva allora che io vedrò la punta di una spada applicata sul mio petto. Vi ha egli un' altra ragione se non che l'abitudine in cui siamo di passare dal primo oggetto che è presente all' idea del secondo, che questa stessa abitudine ha reso inseparabile? Ecco in che consiste tutto il procedimento dell' anima per rapporto alle realtà esistenti, ed alle cose di fatto (1). » Alcuni, fra i quali *Kant*, hanno creduto che *Hume* abbia realmente ammesso, che noi abbiamo una conoscenza della connessione necessaria fra la causa e l' effetto, e che una tal conoscenza sia in noi l' effetto dell' abitudine. Costoro s'ingannano: *Hume* ha creduto costantemente, che i fatti della natura si mostrano sempre a noi in congiunzione, non mai in connessione; che noi siam privi di qualunque idea di connessione necessaria, che con questo vocabolo non può altronde notarsi, se non che il sentimento dell' aspettativa del futuro simile al passato, il qual sentimento è l' effetto dell' abitudine; ma non bisogna confondere questo sentimento colla percezione di un rapporto necessario fra la causa e l' effetto. Questa abitudine fa sì, che i fantasmi di causa e di effetto, che si risvegliano scambievolmente dalla presenza di uno di questi oggetti, siano più vivi, chiari, e commoventi di tutti gli altri fantasmi, ed in questa maggiore vivacità, conclude *Hume*, consiste l' aspettativa del futuro simile al passato. La ragione poi per cui in origine questi fantasmi sono più vivi degli altri nasce dall' essere essi svegliati dalla impressione degli oggetti presenti. Trattando dell' associazione delle idee, io ho fatto osser-

(1) *Hume*, Saggio 5.° su l' Intendim. um.

vare questa efficacia degli oggetti sensibili nel risvegliamento de' nostri pensieri. Io avverto il lettore, che questo punto della dottrina di *Hume*, circa la credenza, o l'aspettativa del futuro simile al passato, non era stato da me sviluppato nel primo Volume di questa opera, e che questo sviluppamento era molto interessante per una completa conoscenza della dottrina di questo filosofo.

§ 31. Tutte le ricerche di *Hume* su la causalità potrebbero esprimersi col seguente problema generale: *La filosofia è essa possibile?* La risoluzione, che *Hume* ha dato di questo problema, può anche esprimersi in poche parole: La filosofia non è possibile senza la conoscenza della connessione necessaria fra le cause e gli effetti. Ora l'esperienza non ci somministra alcuna idea di questa connessione, e, dall'altra parte, tutte le nostre idee derivando dall'esperienza, segue, che la filosofia come scienza non è mica possibile; e che lo spirito umano non è capace di altre conoscenze, se non che della semplice cognizione storica di alcuni fatti accaduti dentro il suo spirito, e de' quali egli si ricorda: la sua conoscenza non può estendersi al di là dei limiti de' sensi e della memoria.

Per combattere questo risultamento scettico de' ragionamenti di *Hume*, *Reid* rispose concedendo ad *Hume*, che l'esperienza non ci somministra alcuna idea di connessione necessaria; ma soggiunse, che non tutte le idee nostre, e le nostre conoscenze derivano dall'esperienza: che bisogna ammettere nello spirito umano alcune verità fondamentali, indipendenti dall'esperienza, secondo le quali non solamente il volgo, ma ancora i filosofi più profondi ragionano, e sono obbligati di ragionare, allora che vogliono essere intesi, ed acciocchè sia possibile di disputare con essi. Queste

verità fondamentali determinano il giudizio dello spirito in un modo distinto, ed il loro insieme costituisce il *senso comune*. Tostochè un uomo le concepisce, è obbligato di dar loro il suo assenso. La facoltà di conoscerle è innata e comune a tutti gli uomini: fa d'uopo solamente che lo spirito sia intieramente sviluppato, pervenuto alla sua maturità, ed esente da qualunque pregiudizio. Con questo ricorso al senso comune *Reid* e la sua scuola cercarono di combattere lo scetticismo di *Hume*.

Quando si dice, che ogni avvenimento nella natura dimostra l'azione di una causa, il vocabolo *causa* esprime qualche cosa che si suppone necessariamente connessa con questo avvenimento, e senza la quale questo avvenimento non avrebbe avuto luogo. Il senso in cui prendesi qui il vocabolo causa, può chiamarsi il senso metafisico del vocabolo, e le cause che esso disegna, possono chiamarsi *cause metafisiche*, o *efficienti*. Ma nella filosofia naturale, quando si dice, che una cosa è la causa di un'altra, si vuol dire semplicemente, che queste due cose sono costantemente unite, talmente che nell'istante in cui una è osservata, l'altra è attesa. Le cause di cui parliamo, e che sono l'oggetto delle ricerche della filosofia naturale, possono essere chiamate, per distinguerle dalle precedenti, *cause fisiche*. Queste sorti di cause non ci sono insegnate se non che dall'esperienza. Ma se l'esperienza ci somministra la nozione delle cause fisiche, essa è impotente a somministrarci quella delle cause metafisiche. Le sensazioni esterne, ed i sentimenti interni non ci somministrano, secondo *Reid*, la nozione di una forza, che produce da sè stessa un avvenimento qualunque nella natura. Da ciò *Hume* concluse, che noi non abbiamo affatto una nozione della

causa efficiente. Ma questa conclusione è smentita dalla coscienza, la quale ci fa scoprire nel nostro spirito la nozione della causa efficiente: ciò che può concludersi si è, che vi sono delle nozioni in noi, le quali vengono all' occasione de' sentimenti, o insieme con essi, sebbene da essi non derivino. Concludiamo: Secondo la filosofia di *Reid*, nella natura noi vediamo gli avvenimenti solamente in congiunzione, ma non mai in connessione; quindi non osserviamo altro se non che le cause fisiche. Noi abbiamo, ciò non ostante, una nozione positiva della causa metafisica, o efficiente; ed una delle verità fondamentali, che siamo obbligati di ammettere nel nostro spirito, si è: *ogni avvenimento nella natura suppone necessariamente l' esistenza di una causa efficiente da cui deriva.*

La legge della causalità è dunque, secondo *Reid*, una legge *a priori* del nostro intendimento: questa legge ha un valore oggettivo ed assoluto, e con ciò si pone un rapporto necessario fra il visibile e l' invisibile, e si stabilisce la possibilità della metafisica.

Un' altra verità fondamentale rende, secondo il filosofo citato, possibile la fisica: questa si è *la costanza delle leggi della natura, o la similitudine del futuro col passato.* Si attendono in generale, in certe circostanze, gli stessi avvenimenti che si sono sperimentati in circostanze simili: è questo un principio, secondo il quale tutti gli uomini giudicano, ed operano, senza mica inquietarsi delle basi che servono di fondamento al medesimo: regna ne' fenomeni della natura una certa uniformità, che serve di fondamento alle regole generali. Queste regole ci mettono in istato di prevedere ciò che dee accadere nel corso naturale delle cose. Colui che annunzia il moto de' pianeti, gli effetti di certi rimedj, il risultamento di alcune com-

binazioni naturali, fa una spezie di profezia naturale. Queste due verità fondamentali, una che pone la realtà della causa metafisica, e l'altra quella delle cause fisiche, stabiliscono la possibilità della filosofia come scienza, che *Hume* aveva rovesciato: la prima è il fondamento della possibilità della metafisica; la seconda è il fondamento della possibilità della fisica.

CAPO VI.

Come la dottrina di Hume condusse Kant alla filosofia transcendentale.

§ 32. Se i grandi ingegni non occultassero la via che gli condusse a regioni ignote al comune degli scrittori, si vedrebbe che essi non possono sottrarsi alla legge universale dell'intendimento umano, la quale non permette che scopra l'ignoto se non per mezzo del noto, che gli è contiguo: se essi così facessero le loro scoperte forse ci colpirebbero meno; ma la scienza farebbe de' progressi più rapidi. L'esposizione che ci occupa conferma mirabilmente questa verità. Leggendo le opere di *Kant*, alcuni hanno creduto che non potevano intendersi; altri che egli non intendeva sè stesso; altri finalmente l'hanno riguardato come un genio unico, o almeno molto straordinario, apparso fra noi per recarci la vera filosofia, che sino a lui non si era ancora conosciuta. Il contemplatore tranquillo dello spirito umano riguarda il Filosofo di Koenisberg come un uomo di genio, capace di produrre quella rivoluzione nella filosofia, che lo stato antecedente del mondo filosofico aveva preparato.

Rispettando il merito dell'uomo grande, ricono-

sendo l' importanza de' problemi da lui proposti, e la sublimità delle vedute di lui, il filosofo imparziale non lascerà di rilevarne gli errori, e di difendere la verità da essi oscurata.

Kant confessa egli stesso, che i pensamenti di *Hume* su la causalità furono l' occasione che lo menarono al metodo critico: egli crede che *Reid* non ha compreso *Hume*, avendo smarrito lo stato della quistione. Ma ascoltiamolo: « Dal tempo in cui comparvero i tonati di *Locke* e di *Leibnitz*, o piuttosto sin dalla origine della metafisica, per quanto si estende la sua storia, nulla accadde che, avuto riguardo a' destini di questa scienza, potesse avere maggiore importanza che gli attacchi impetuosi fatti contro di essa da *Davide Hume*. Egli non recò invero alcuna luce a questa parte di conoscenza, ma eccitò una scintilla, da cui avrebbe certamente potuto accendersi il lume, se essa fosse caduta in qualche materia accensibile, e se la scintilla fosse stata diligentemente soffiata ed aumentata.

« *Hume* incominciò principalmente da un concetto di metafisica, ma da quello che in verità è il più grave, cioè della *connessione della causa e dell' effetto* (ed in conseguenza ancora dal concetto da questo derivato, del potere e dell' azione). Domandò l' origine e la genesi di un tal concetto a fine di render la ragione con qual diritto si possa pensare, che qualche cosa sia di tal natura, che, essa posta, debba pensarsi che un' altra necessariamente sia posta: tale è la forza del concetto di causa (1). »

Io qui ritrovo un errore nel Filosofo di Koenisberg: egli suppone, che *Hume* abbia ammesso nel nostro

(1) *Kant*, Proleg. nella prefazione.

spirito il concetto della causa efficiente, e che siasi solamente occupato della sua origine: ciò è falso: *Hume* ammise che tutte le nostre nozioni derivano dalla esperienza: ha creduto che questa non ci somministri alcun esempio di una connessione necessaria fra due cose; egli da tutto ciò concluse, che noi siamo privi affatto della nozione di connessione necessaria, e perciò di quella della causa efficiente. *Kant* non ha dunque compreso *Hume*, e la critica che egli fa di *Reid* su questo punto è mal fondata: egli continua così: « Non si può conoscere senza pena quanto gli avversarj di *Hume*, cioè *Reid*, *Oswald*, *Beattie* e finalmente *Prieslejo*, abbiano smarrito lo stato della quistione, e come abbiamo preso per concesso ciò di cui egli dubitava, ed al contrario si siano impegnati a provare con calore, e con una grande arditezza quello che egli non pensò giammai di negare, e così disprezzando le sue osservazioni, le quali tendevano ad emendare l'errore, non si ricavò alcun profitto da siffatta quistione. Non si cercava se il concetto di causa fosse vero, utile, e necesssario a riguardo dell'intiera conoscenza: ciò non si pose giammai in dubbio da *Hume*; ma si cercava se un tal concetto era in noi *a priori*, e che perciò fosse utile ancora universalmente, non già per le sole cose sperimentali: di ciò *Hume* desiderava di essere istruito: si trattava dell'origine di un tal concetto, non già della sua necessità nell'uso: se tale origine fosse stata ritrovata, allora si avrebbe conosciuto spontaneamente il suo uso ed il suo valore (1). »

Il lettore, tenendo presenti le mie osservazioni su

---

(1) *Kant*, loc. cit.

la dottrina di *Hume*, converrà meco, che *Kant* non l'ha ben compresa.

§ 33. Il Filosofo di Koenisberg segue: « *Hume* dimostrò evidentemente essere impossibile, che la ragione *a priori*, e *da' suoi concetti* conosca una siffatta connessione, nella quale si contiene la necessità, nè può affatto comprendersi, come, perchè una qualche cosa è, sia necessario che un'altra fosse, e come possa *a priori* esistere un tal concetto. Quindi fu costretto di ammettere, che la ragione in questo concetto s'inganna perfettamente, e che falsamente lo riguarda come un suo parto, mentre non è che un parto spurio della fantasia, la quale, ingravidata dall'esperienza, avendo soggettato alcune rappresentazioni alla legge dell'associazione, supponga col pensiero, che la necessità soggettiva, la quale da ciò nasce, cioè la consuetudine, sia una necessità oggettiva. Quindi concluse: Che la ragione non ha alcuna facoltà di pensare siffatte connessioni, il che è lo stesso che negare l'esistenza della metafisica, e pronunciare la sua impossibilità.

« Sebbene la conseguenza di *Hume* sia stata temeraria e falsa, pure fu essa stabilita in una investigazione, e questa investigazione era degna di riunire i nobili ingegni di quell'età, per risolvere più felicemente la questione; il che avrebbe in brieve dovuto produrre l'intiero ristabilimento della scienza.

« Io confesso ingenuamente, che l'avvertimento di *Hume* fu quello che interruppe da molti anni il mio sogno dommatico, ed intesi che le mie investigazioni nel campo della filosofia speculativa dovevano prendere un'altra direzione. Io era lontano di ammettere le conseguenze di *Hume*, le quali conosceva che erano nate dal non aver egli proposta la questione in gene-

rale, ma di essersi solamente imbattuto in una parte di questa (1).

« In questa tesi: *ogni mutazione dipende da una causa*, la stessa nozione di una causa contiene sì manifestamente anche le nozioni sì di una necessità di combinazione con un effetto, che di una illimitata universalità nella regola, che andrebbe affatto perduta quella prima nozione se si volesse derivarla con *Hume* da spesso ripetuto accoppiamento di ciò che accade con ciò che precede, e da una quindi emergente abitudine di combinare le rappresentazioni. In tutti i giudizj, ne' quali si medita col pensiero, il rapporto di un soggetto coll'attributo (non considerando che i giudizj affermativi, per essere quindi ovvia l'applicazione a' negativi), l'accennato rapporto è possibile in due maniere. Poichè o il predicato B appartiene al soggetto A, come qualche cosa che sia già contenuta nel concetto dello stesso A, quantunque in maniera oscura, o non apparente, o che B, sebbene unito e collegato col concetto A, è però affatto fuori del medesimo. Nel primo caso chiamo *analitico* il giudizio, e *sintetico* nel secondo. Giudizj analitici dunque (parlando sempre di affermativi) diremo quelli, dove pensiamo in una stessa cosa (identicamente) congiunto col soggetto quanto gli viene attribuito; quelli poi dove la stessa combinazione viene pensata senza identità, si dovranno dire *sintetici*. Si potrebbero eziandio chiamare giudizj *rischiaranti* i primi, ed *amplificanti* gli altri, poichè dagli analitici non si aggiunge alcuna cosa col predicato al concetto del soggetto; ma essi non fanno che dividerlo, e notomizzarlo, dirò così, ne' suoi proprj concetti parziali, come quelli che già nel medesimo si

(1) Loc. cit.

pensano, sebbene oscuramente; mentre, all'opposto, i sintetici aggiungono al concetto del soggetto un attributo, che non era punto dipinto in esso col pensiere, e che non avrebbe potuto indi emergere, nè ricavarsi per qualunque anatomia se ne facesse. Così quando enuncio: *tutti i corpi sono estesi*, enuncio un giudizio analitico; poichè per trovare l'estensione come inerente nel corpo, non mi è d'uopo uscire dal concetto che attacco al corpo; ma basta che solo divida minutamente quel concetto: basta cioè, che per iscoprirvi questo attributo, sia consapevole in me stesso di tutto quanto penso sempre nel medesimo. Questo giudizio sarà dunque *analitico*. Per lo contrario, allora che dico: ogni *corpo è grave*, l'attributo è una cosa affatto diversa da quanto io penso in generale nel solo concetto di un corpo; e con simili addizioni di predicati si formano i giudizj sintetici.

« Diamo la proposizione: *tutto ciò che avviene ha la sua causa*. Nel concetto di ciò che accade, io penso bensì ad una esistenza, ed all'essere questa preceduta da un tempo. Ma il concetto di una causa giace assolutamente fuori di quel concetto, e dinota cosa affatto diversa da ciò che accade, e non è quindi in menomo modo contenuta in questa rappresentazione.

« I giudizj matematici son tutti quanti sintetici. Il che pare che sfuggisse fino al dì d'oggi all'acume, anzi che fosse precisamente contrario all'opinione di quanti furono minuti scrutatori dell'umano intendimento; quantunque certamente tal sentenza sia incontrastabile, e di gravissimo peso per le conseguenze. Poichè, avendo rilevato che tutte le argomentazioni de' matematici progrediscono in virtù dell'*assioma della ripugnanza*, come richiede la natura di ogni apodittica certezza, tutti si persuasero, che anche i

principj fossero provati, e riconosciuti mercè l'assioma della ripugnanza: Però s'ingannarono, atteso che può bensì comprendersi una proposizione sintetica, mediante la prova di contraddizione; ma solo in quanto si premette un'altra proposizione sintetica, da cui possa quell'altra essere dedotta, non potendosi mai conoscere per sè stessa.

« Crederai sulle prime la proposizione che stabilisce $7+5 = 12$, essere puramente analitica; come quella che risulta dal concetto di una somma di sette e cinque, giusta l'assioma della ripugnanza. Ma se rifletti con più attenzione, troverai, che il concetto della somma di 7 e 5 altro non racchiude se non che l'accoppiamento di due numeri, senza che per nulla si pensi qual sarà il numero che unico li riunisce amendue. Nè ti si rappresenta già sul momento al pensiero il concetto di dodici, perchè avrai in mente sette e cinque uniti insieme; e nè per dividere o risolvere che tu faccia il concetto, che ti sarai fatto di una tal somma possibile di mille maniere, ti accadrà mai di trovarvi dentro i dodici. Bisogna invece che tu sorta da cotesti concetti; e che, avendo ricorso ad una visione corrispondente all'uno de'due, come alle cinque dita della mano, oppure a cinque punti (come fece *Segner* nella sua Aritmetica), si vadano mano mano aggiungendo al concetto del sette le cinque unità, esibite per la visione. E prendi prima il numero 7, indi ricorrendo pel concetto del 5 alle dita della mano, come a visione, aggiungi poco a poco al sette le unità, che avevi dianzi prese in complesso, per formare il numero 5; e così vedi nascere il numero 12; senza di che pensavi, è vero, nel concetto di una somma $= 7 + 5$, che il 7 doveva essere aggiunto al 5, non però pensavi quella somma essere uguale al numero

12. La proposizione aritmetica è dunque sempre sintetica, come è facile convincersene con maggior evidenza, facendone la prova con numeri alquanto maggiori.

« Anche la Geometria non ha principj che possano riferirsi agli analitici. La proposizione che annunzia la linea retta per la più breve fra due punti, è sintetica; poichè il concetto del *retto* non contiene che una qualità, e nulla di grandezza. Il concetto del *brevissimo* è dunque affatto aggiunto, nè si può assolutamente cavare dal concetto della linea retta, per quanto si divida e suddivida, onde risulta manifestamente, esservi qui pure bisogno della visione; come della sola per la quale può venirne la sintesi.

« Si danno però alcuni pochi principj, fra quelli che i geometri usano di premettere, i quali sono realmente analitici, e poggiano su l'assioma della ripugnanza. Questi però non servono, se non che di catena o di connessione al metodo, non già in qualità di principj, ma come asserzioni meramente identiche. Tali per esempio $a = a$, il tutto è uguale a sè stesso, ma $a + b > a$, cioè il tutto è maggiore nella sua parte.

« Anche ne' principj della fisica incontransi giudizj sintetici *a priori*; e basteranno in via di esempio le due seguenti proposizioni a convincerne, che in tutte le mutazioni, cioè del mondo corporeo, rimane sempre immutabile la quantità della materia, e che in ogni comunicazione di moto, l'azione e la reazione debbono essere fra loro eguali. Ora in amendue queste osservazioni è non solamente manifesta la necessità, quindi l'origine loro *a priori*; ma si vede ancora che sono sintetiche; poichè nel concetto della materia non entra quello della perseveranza, ma solo quello della sua presenza nello spazio, che essa oc-

eupa, e riempie: con ciò oltrepasso effettivamente il concetto della materia, e ne sorto per quindi ritornarvi, ed aggiungervi per anticipazione quanto non pensava come già compreso nello stesso concetto. La detta proposizione dunque non è analitica, ma sintetica, e ciò non ostante preconceputa.

« Rispetto alla metafisica, sebbene si consideri questa per una scienza, al conseguimento della quale non si fecero finora che tentativi (quantunque indispensabile per la stessa natura dell' umana ragione), essa dee consistere in cognizioni sintetiche *a priori*. Lo scopo in fatti di tale scienza non è di semplicemente notomizzare i concetti che ci formiamo *a priori* delle cose; giacchè miriamo per essa ad estendere la nostra cognizione *a priori*; e perciò di progredire per mezzo di giudizj sintetici sin dove non possa l'esperienza medesima seguitarci. Al che fra le molte può servire di esempio la proposizione, Dovere il mondo avere avuto un primo principio. La metafisica dunque, rispetto almeno al di lei fine, consiste assolutamente in principj sintetici, tutti *a priori*.

« Ora il vero problema della ragione pura consiste nella dimanda: *come possano i principj sintetici presumersi, o preconcepirsi?* .. Il non essere prima d'ora mai ricorso al pensiero di alcuno tal quesito, come nè tampoco il divario che passa tra i giudizj analitici ed i sintetici, è l'unico motivo, perchè anche fino ad ora la metafisica rimanesse in uno stato sì equivoco d' incertezza, e di contraddizione. Ora il decidere se debba la metafisica esistere o cadere, dipende dallo scioglimento della proposta questione, o da una prova soddisfacente del non avere assolutamente luogo la possibilità, che la stessa questione dimanda che venga dimostrata. *Davide Hume* fu quegli che se le

avvicinò d'avvantaggio fra quanti furono i filosofi, quantunque ei fu molto lontano dal considerarla in tutta la sua universalità e determinazione precisa. Poichè egli fu di avviso, che il principio della causalità non poteva assolutamente ricavarsi *a priori*. Talchè dalle sue conclusioni risulterebbe, Tutto ciò che noi chiamiamo metafisica risolversi, o perdersi in un puro capriccio di pretesa cognizione razionale di ciò, che, preso effettivamente in prestito dall'esperienza, avrebbe vestito sembianza di necessità, stante la forza dell'abitudine. Nella qual sentenza, distruggitrice di ogni pura filosofia, non sarebbe venuto quel filosofo, se avesse avuto sotto occhio nella sua universalità la enunciata questione; poichè avrebbe allora compreso che, stando a' suoi argomenti, non sarebbe nè tampoco possibile una matematica pura, come quella che certamente contiene principj sintetici *a priori*, e di tal sentenza ben si avrebbe garantito il suo buon senso. La soluzione del mentovato quesito comprende inoltre la possibilità dell'uso puro della ragione: essa comprende, cioè, le domande: *Come è possibile la matematica pura? Come è possibile la fisica pura?* Delle quali scienze, poichè di fatto esistono, sarà certamente lecito il chiedere come sieno possibili. Ma riguardo alla metafisica, i tristi progressi che ella fece sino ad ora, ed il non potersi da nessuna delle metafisiche sino ad ora comparse, inferire, per ciò che riguarda il suo scopo essenziale, che essa esiste di fatto, sono tali circostanze sufficienti ad indurre chiunque a dubitare con fondamento della sua possibilità. Tuttavia la maniera metafisica di sapere può in certo senso ritenersi eziandio come data ed esistente, e se non come scienza, la metafisica esiste in effetto come disposizione della natura, cioè come metafisica naturale;

poichè spinta la ragione umana dal proprio bisogno, anzichè da mera vaghezza od ambizione di sapere gran cose, avanza incessantemente sino a che giunge a tali questioni, che non possono essere soddisfatte da verun uso empirico della ragione, o da principj quindi derivati. Dal che ne viene, che una qualche metafisica esiste realmente in ciascun uomo, tostochè la ragione di lui si estende ed innalza alla speculazione; e tal metafisica vi è stata sempre ed esisterà nell'avvenire nell'uomo. E qui sorge a proposito la domanda: *Come è possibile la metafisica, come disposizione naturale?* vale a dire come nascono dalla natura dell'universale intendimento degli uomini le questioni, che la ragione pura propone a sè medesima, ed alle quali viene essa eccitata, per proprio bisogno, a rispondere nel miglior modo che le sia possibile? Siccome però malgrado quanti tentativi siansi fatti, pei quali rispondere a queste domande: come sarebbero, Se il mondo ebbe principio, o esiste *ab* eterno, e simili, s'incontrarono sempre inevitabili contraddizioni, così non possiamo affatto contentarci della sola disposizione naturale per la metafisica; ma bisogna che perveniamo a conoscere la certa ed indubitata ragione sia della nostra scienza su gli oggetti della metafisica, sia dell'incapacità della ragione rispetto al portare alcun giudizio su i medesimi. La qual questione, che pur deriva dal problema universale enunciato, sarà la seguente: *come è possibile la metafisica come scienza?* (1). »

§ 34. Dopo d'avere, colle proprie parole dell'Autore, esposto la serie de' pensamenti, che, dall'esame

(1) *Kant*, Critica della Ragion pura, introd. N.° II, IV, V, VI.

della dottrina di *Hume*, condussero *Kant* alla filosofia critica, giova il ristringer questa somma di principj, affinchè il lettore ne senta meglio la connessione. Io parlo dunque in nome di *Kant* così: Il principio della causalità, cioè questa proposizione: *non vi ha effetto senza una causa*, sembra una proposizione necessaria: essa dovrebbe dunque esser poggiata sul principio d'identità o di contraddizione; poichè tutte le proposizioni necessarie son poggiate su questo principio: ora questa proposizione non è mica identica, poichè la nozione dell'effetto è una nozione diversa da quella della causa: essa non è dunque poggiata sul principio di contraddizione; essa non è perciò un parto della ragione; ma di una cieca abitudine. Fu questo il raziocinio di *Hume*. Questo filosofo intanto si è ingannato: egli avrebbe dovuto ragionare così: Non solo il principio della causalità, ma i principj ancora della matematica pura non sono poggiati sul principio di contraddizione. Da ciò bisognava concludere, che vi sono de' principj *a priori* che non sono identici, e poggiati sul principio di contraddizione, chiamato ancora l'assioma della ripugnanza. Se vi sono de' principj *a priori*, che non sono identici; bisogna dunque distinguere i giudizj *a priori* in giudizj analitici, ed in giudizj sintetici; e bisogna ancora riconoscere che questi giudizj sintetici *a priori* sono il fondamento della matematica pura, della fisica pura, ed ancora della metafisica. Ora se i giudizj sintetici *a priori* non sono poggiati su l'assioma della ripugnanza, la filosofia è obbligata di cercare l'origine ed il fondamento di questi principj: essa è dunque obbligata di risolvere il seguente problema generale: *Come son possibili i giudizj sintetici a priori?*

La risoluzione di questo problema generale con-

tiene ancora la soluzione de' seguenti problemi subordinati: *Come è possibile la matematica pura? Come è possibile la fisica pura? Come è possibile la metafisica?*

L'ultimo problema domanda una distinzione. La esistenza della matematica pura, e della fisica pura è un fatto incontrastabile, su di cui convengono i filosofi tutti; ma la contrarietà delle opinioni in metafisica fa con ragione dubitare, se l'uomo possa sapere qualche cosa al di là dell'esperienza, e perciò se possa esistere la metafisica come scienza. Intanto la ragione umana non può non ammettere l'invisibile, vale a dire delle cose che non cadono sotto i sensi: ha perciò sempre esistito una metafisica naturale. La filosofia critica dee dunque esaminare l'origine di questa metafisica naturale, e donde nasce la diversità e contrarietà delle opinioni in metafisica. Il problema, che riguarda la possibilità di questa scienza, dee dunque proporsi in un modo alquanto diverso degli due, che riguardano la matematica pura, e la fisica pura. Il problema di cui parliamo dee perciò proporsi così: *Una metafisica è essa possibile? Come e quanto è essa possibile?*

Nella risoluzione di questo problema generale: *Come son possibili i giudizj sintetici a priori?* si versa la filosofia critica, nata dall'esame de' pensamenti di *Hume*, su la causalità.

§ 35. L'esistenza de' giudizj sintetici empirici è incontrastabile: ora questi non sono possibili se non per mezzo della visione empirica. Come possiamo giudicare, che l'acqua, cioè un corpo fluido e trasparente, estingua la sete, nutrisca le piante, e gli animali se non perchè vediamo effettivamente coll'esperienza, che la cosa è così? La visione empirica rende

dunque possibili i giudizj sintetici-empirici. Se ne' giudizj sintetici il predicato non può ritrovarsi nel concetto del soggetto, è necessario che io abbia un altro mezzo per aggiungerlo, e questo mezzo non può essere altro che una visione: se questa visione è empirica, un tal giudizio sarà sintetico-empirico. Da ciò segue, che per avere un giudizio sintetico *a priori* è necessaria una visione *a priori*, e che per mezzo di questa solamente sono possibili i giudizj sintetici *a priori*. Da ciò *Kant* fu condotto alla sua estetica trascendentale, ed alle visioni pure del tempo e dello spazio, delle quali abbiamo ampiamente parlato di sopra. In queste visioni appunto si stabilisce ne' giudizj sintetici *a priori* il legame fra il soggetto ed il predicato, siccome nella visione dell'esperienza si stabilisce il legame, ne' giudizj sintetici empirici, fra il soggetto ed il predicato; « siccome colla visione empirica facilmente avviene, che il concetto da noi formato di una cosa, soggetta alla visione medesima, venga da noi amplificato sinteticamente con nuovi attributi nella esperienza, così avviene lo stesso nella visione pura, con questa differenza però che in questo ultimo caso il giudizio sintetico è certo *a priori*, ed apodittico; laddove nel primo sembra certo empiricamente come un dato dell'esperienza (1). »

Ma ogni giudizio è un atto dell'intelletto, cioè dell'attività del pensiere, ed è perciò necessario che rivesta le forme necessarie del nostro pensiere. La necessità di risolvere la possibilità de' giudizj sintetici *a priori* condusse dunque *Kant* alla dottrina delle categorie, che egli espose nell'analitica trascendentale. Risulta da questa dottrina, che noi abbiamo esposto

(1) *Kant*, Prolegomeni, ecc., § 7.

guito. In tal modo per una catena di conclusioni, sempre guidato dalla visione, perviene alla soluzione chiara ed universale della questione.

« Non si tratta in questo luogo di enunciazioni analitiche, le quali possono nascere colla decomposizione dei concetti, ma di enunciazioni sintetiche, le quali sieno *a priori*. Nè in ciò si dee riguardare quello che io penso in tale concetto; poichè tutto ciò si riduce alla sola definizione; ma io debbo piuttosto uscire fuori di quel concetto, ed arrivare alle proprietà non racchiuse in questo concetto, ma che appartengono allo stesso. Ciò non può farsi altrimenti, se non che determinando la cosa offerta con alcune condizioni o della visione empirica, o della visione pura. Nel primo modo nascerebbe una enunciazione empirica della misura degli angoli, la quale enunciazione non avrebbe un valore universale, non sarebbe necessaria, e di essa qui non trattiamo. L'altra maniera si osserva nella costruzione matematica; e nel caso di cui parliamo nella costruzione geometrica, per mezzo di cui nella visione pura, ed anche nell'empirica, aggiungo allo *schema* del triangolo in generale, e perciò al suo concetto, le varie proprietà che gli appartengono, ed in questo modo debbono stabilirsi le enunciazioni sintetiche (1). »

§ 36. *Locke* riguardò come frivole tutte le proposizioni identiche, di qualunque spezie esse fossero. Ma se le proposizioni identiche sono frivole, qual mezzo abbiamo noi di estendere nel campo della speculazione la sfera delle nostre cognizioni? Si può egli forse, dopo l'esempio delle matematiche pure, dubitare, che noi riceviamo una verace istruzione dal

(1) *Kant*, Metodologia trascendentale, c. 1.° sez. 1.

quanto visione, si versi in una cosa singolare, e la quale nulla di meno, come costruzione del concetto, cioè d'una rappresentazione universale, enuncj un valore comune a tutte le rappresentazioni possibili comprese nello stesso concetto. Così io costruisco il triangolo allora che propongo la cosa corrispondente a questo concetto, o per mezzo della fantasia nella visione pura, o alla stessa fantasia nella visione empirica nella carta, ecc.; ma l'uno e l'altro concetto è intieramente *a priori*, di modo che il suo esemplare non è da me preso da qualche esperienza. La figura singolare descritta è empirica, e nulla di meno è idonea ad esprimere il concetto, salva la sua universalità, poichè in questa visione empirica si riguarda solamente l'azione di costruire il concetto, al quale molte determinazioni, per esempio della quantità de' lati, e degli angoli, non hanno affatto alcun rapporto; e perciò prescindiamo da queste diversità, con cui il concetto del triangolo non si cambia.

« Proponete al filosofo il concetto del triangolo, acciò determini il rapporto della somma de' suoi angoli all'angolo retto. Egli non avrà altra cosa se non che il concetto di una figura terminata da tre linee, ed in essa il concetto di tre angoli. Ora, qualunque ricerca egli faccia su questo concetto, non produrrà alcuna cosa di nuovo . . . Ma se il geometra si propone questa questione, egli incomincia immantinenti a costruire il triangolo. Conoscendo poi, che gli angoli tutti, adiacenti ad una retta, presi insieme, sono uguali a due angoli retti, prolunga un lato del triangolo per avere gli angoli adiacenti: divide poi l'angolo esterno di questo triangolo, innalzando una parallela al lato opposto del triangolo, e vede così nascere un angolo esterno uguale al suo interno opposto, e così di se-

di *Locke* e la filosofia critica: la nascita di questa è dunque un passo progressivo dello spirito di ricerca e di analisi.

Condillac abbandonò, su l'oggetto di cui parliamo, la dottrina del Filosofo inglese: egli riguardò il raziocinio come una serie di proposizioni perfettamente identiche: egli insegnò questa dottrina evidentemente assurda, cioè, che il noto è la stessa cosa che l'ignoto. Se *Locke* avesse conosciuto come il raziocinio speculativo, sebbene appoggiato su l'identità, riesca nulladimeno istruttivo, forse non sarebbe nato il *criticismo*: tanto egli è vero che gli errori sono fecondi come le verità!

§ 37. *Reid*, nell'esame della dottrina di *Hume*, ammise che la nozione di una connessione necessaria fra la causa e l'effetto, e fra la modificazione e la sostanza era in noi *a priori*. *Kant* profittò di questa osservazione, ed aggiunse: *che l'esperienza non è possibile senza una connessione necessaria fra le nostre percezioni*. Questa proposizione ha bisogno di essere rischiarata. I termini astratti denotanti spezie diverse non possono affermarsi l'uno dell'altro: voi non potete dire la bianchezza è il peso; la bianchezza è la freddezza. Se adunque in un concetto empirico non avete altro che qualità, non sarete nel caso di avere con lo stesso alcun giudizio sperimentale. Per aver questo, è necessario di avere un concreto, cioè un soggetto: così potrete dire: Ciò che è bianco è pesante, e ciò che è bianco è freddo. La categoria di sostanza, e perciò la connessione necessaria fra la sostanza e l'accidente, è dunque indispensabile per la possibilità dell'esperienza. Similmente non potrete dire: L'acqua estingue la sete, se fra il concetto dell'acqua e quello dell'estinzione della sete non vi è

una connessione necessaria. Il vocabolo *è* non indica solamente ciò che noi pensiamo, ma ciò che effettivamente si trova nell'oggetto. Se voi non riguardate l'acqua come la causa efficiente dell'estinzione della sete, non potrete dire certamente secondo *Kant*: L'acqua è un corpo, il quale estingue la sete. Questa conoscenza sperimentale non è dunque possibile senza una connessione necessaria fra la causa e l'effetto. Da ciò *Kant* dedusse, che l'esperienza è composta di due elementi, uno soggettivo, e l'altro oggettivo, e che fra i primi dee riporsi quello della connessione necessaria dell'accidente colla sostanza, e quello della connessione necessaria fra la causa e l'effetto. Questi due elementi soggettivi, come tutti gli altri, considerati in sè stessi, non hanno alcun valore reale; ma l'acquistano nella loro corrispondente combinazione colla materia dell'esperienza. *Kant* ha creduto che la sua filosofia evitava tutti i risultamenti scettici della filosofia di *Hume*. Questi aveva creduto impossibile di stabilire alcuna connessione fra i dati dell'esperienza, ed in conseguenza alcuna legge generale per la natura.

Kant, ricorrendo alle leggi soggettive della sintesi, ed aggiungendo, che queste nella combinazione cogli elementi oggettivi acquistavano un valore reale, ha creduto di aver evitato lo scetticismo di *Hume*. La natura, secondo *Kant*, ha alcune leggi generali, che lo spirito conosce *a priori*, ed i dati dell'esperienza, cioè le sensazioni, sono oggettivamente in connessione. È una legge generale della natura, che tutti i fenomeni si versano nelle quantità estensive; che ogni sensazione ha un grado, che in tutti i cangiamenti della natura, la quantità della materia resta la stessa; e che ogni avvenimento deriva da un altro che lo precede.

Così il Filosofo di *Koenisberg* ha creduto di combattere lo scetticismo di *Hume*.

Per esser fedele al mio metodo di esposizione, il lettore dee ancora soffrire pazientemente che io termini di esporre la filosofia che ci occupa, colle proprie parole dell'Autore. Dopo di aver egli stabilito la possibilità de' giudizj sintetici *a priori*, per mezzo dell'applicazione delle categorie alle visioni pure del tempo e dello spazio, ci dà l'esposizione sistematica di questi principj, in conformità della tavola delle categorie.

« Se l'esperienza, qual sintesi empirica, nella stessa sua possibilità, è l'unica maniera o forma di cognizione, che tutte le altre sintesi effettiva; la verità (convenienza coll'oggetto) di questa sintesi, come cognizione anticipata, proviene solo da ciò, ed in ciò solo consiste, che essa nulla più contiene di quanto generalmente si richiede all'unità sintetica della esperienza.

« *Per conseguenza è principio supremo di tutti i giudizj sintetici, che ogni oggetto è subordinato alle condizioni necessarie dell'unità sintetica del moltiplice della visione in una esperienza possibile.* In tal modo i giudizj sintetici *a priori* hanno luogo, allorchè riportiamo generalmente ad una cognizione sperimentale possibile sì le condizioni formali dell'intuizione anticipata, sì la sintesi della forza immaginativa, e l'unità di essa nell'appercezione trascendentale; allorchè diciamo: Essere eziandio condizioni della possibilità degli oggetti della esperienza, le condizioni della possibilità della esperienza in generale, ed aver esse perciò valore obbiettivo nei giudizj sintetici *a priori*. La tavola delle categorie ci guida naturalmente, e quasi per mano, a quella de' principj, altro

non essendo i principj se non leggi della pratica obbiettiva delle categorie. Quindi è che i principj del puro intendimento saranno:

« 1.° Assiomi della visione.

« 2.° Anticipazioni della percezione.

« 3.° Analogie dell'esperienza.

« 4.° Postulati del pensare empirico in generale.

« Il principio degli assiomi della visione è: *tutte le visioni sono grandezze (quantità) estensive*. Dimostriamolo. Tutti gli oggetti veduti, cioè i fenomeni, contengono, riguardo alla loro forma, la visione nello spazio e nel tempo, i quali spazio e tempo sono *a priori* il fondamento di questi oggetti veduti. In conseguenza non si può di questi oggetti avere in altro modo l'appercezione, e la coscienza empirica, se non per mezzo della sintesi de' varj, con cui si producono le rappresentazioni di un certo e definito spazio, di un certo e definito tempo. Ora la coscienza de' varj omogenei nella visione consiste nel concetto di una grandezza (di un quanto). Perciò tutti gli oggetti veduti consistono nelle quantità estensive.

« Il principio delle anticipazioni della percezione è il seguente: *Il reale di tutte le apparizioni, che costituisce oggetto di sensazione, ha grandezza intensiva, cioè un qualche grado* . . . Sarà lecito chiamare *anticipazione* qualunque sapere per mezzo di cui venga concesso di conoscere, non che di determinare *a priori*, quanto appartiene a nozioni empiriche . . . . Ben potremo chiamare anticipazioni de' fenomeni le determinazioni pure nello spazio, e nel tempo, rispetto sì alla figura, che alla grandezza, essendo esse che rappresentano *a priori* quanto può mai essere somministrato *a posteriori* dall'esperienza. Dato però che si trovasse un'altra cosa ricono-

scibile *a priori* in ogni sensazione come sensazione in generale, questo sarebbe ciò che meriterebbe in modo eminente che si nominasse *anticipazione* . . . Mediante la sola sensazione l'appreensione occupa non più di un momento di tempo, non avendo riguardo alla successione di molte sensazioni: il detto momento non ha dunque alcuna grandezza estensiva: la mancanza della sensazione in quello stesso momento lo rappresenterebbe come vôto; quindi = 0. Ora, ciò che nella empirica visione corrisponde alla sensazione è realtà (fenomenica, realtà, fenomeno); ciò che corrisponde al difetto è negazione = 0. Ma ogni sensazione è capace di restringimento, in modo che può scemarsi, e via via dileguarsi. Perciò fra la realtà e la negazione in un fenomeno, vi ha un concatenamento continuato di molte sensazioni possibili intermedie; la differenza delle quali, una dall' altra è sempre minore che la differenza fra la sensazione data e la negazione assoluta, o lo zero. Cioè: *Il reale nell'apparizione possiede bensì una grandezza, non però estensiva.*

« Il principio delle analogie dell' esperienza è: *La esperienza è possibile soltanto mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni.* » Per far bene intendere questo principio io ritorno alquanto indietro, e trascrivo una nota di *Kant* su la congiunzione. « Ogni congiunzione consiste o nella *composizione*, o nella *connessione*. La composizione si versa nella sintesi de' varj, i quali non appartengono necessariamente l'uno all' altro, come quelli due triangoli, i quali nascono nel quadrato diviso per mezzo della diagonale, non appartengono necessariamente l'uno all' altro. Di questa spezie di congiunzione è la sintesi dell' omogeneo in tutte quelle cose, le quali possono matematicamente considerarsi.

Questa sintesi può di nuovo dividersi in sintesi di aggregazione, ed in sintesi di coalizione: la prima è quella delle quantità estensive, la seconda quella delle quantità intensive.

« Ma la *connessione* si contiene nella sintesi de' varj, in quanto questi appartengono necessariamente l'uno all'altro, come l'accidente ad una qualche sostanza, o l'effetto alla causa: in conseguenza consiste nel rappresentare un eterogeneo come congiunto con anticipazione *(a priori)*, la quale congiunzione, poichè non dipende dall'arbitrio, io la chiamo *dinamica*. Questa può di nuovo dividersi in *fisica* e *metafisica*: la prima consiste nella congiunzione degli oggetti veduti (de' fenomeni) fra loro a vicenda; la seconda nella congiunzione de' medesimi nella facoltà di conoscere *a priori*. »

Premesse queste nozioni, *Kant* prova il principio esposto nel modo che segue: « Nella esperienza le percezioni combinano, è vero, soltanto accidentalmente, cosicchè dalle percezioni medesime non risulta alcuna necessità della loro combinazione; nè può risultarne, poichè la compreensione consiste in una congiunzione del moltiplice dell'empirica visione; ma non s'incontra alcuna rappresentazione di un'esistenza necessariamente congiunta de' fenomeni, i quali son riuniti da questa sintesi nello spazio e nel tempo. Essendo però l'esperienza una cognizione di oggetti, mediante percezioni, e dovendosi conseguentemente in essa rappresentare il rapporto nell'esistenza dei varj, non come si compongono nel tempo, ma come sono oggettivamente nel tempo; segue da ciò, che non potendo il tempo percepirsi, la determinazione dell'esistenza degli oggetti nel tempo, ha luogo solamente mediante l'accoppiamento loro nel tempo in generale, e perciò

per mezzo di concetti i quali con anticipazione gli congiungono. Siccome a tali concetti è sempre inerente la necessità; così l'esperienza non ha luogo, se non per la sola rappresentazione della congiunzione necessaria delle percezioni. »

Son persuaso che il lettore incontrerà qui gran difficoltà a prendere il pensiere dell'Autore, poichè da una parte sembra che egli neghi qualunque connessione necessaria fra le percezioni, che costituiscono l'esperienza, e dall'altra, sembra che egli concluda ammettendola: io lo prego di attendere il momento vicino dell'esame della filosofia critica: intanto continuiamo la sua esposizione.

« L'analogia prima si è: *persiste in ogni alternativa delle apparizioni la sostanza; e non aumenta nè scema il suo quanto nella natura.*

« Si chiese già un tempo ad un filosofo, quanto pesasse il fumo: al che esso rispose: Sottrai dal peso delle abbruciate legna il peso delle ceneri che avanzano, ed avrai quello del fumo. Egli dunque presupponeva, qual massima irrefragabile, che non si dissipasse neppure col fuoco la materia (sostanza); ma che la sua forma soltanto vi subisse un cambiamento... Su questa perseveranza è pure fondata la rettificazione della nozione del *cambiamento*. Nascere, e perire non sono mutazioni di quanto nasce o perisce. Il cambiamento consiste in una maniera di essere, la quale succede ad un'altra maniera di essere dell'oggetto medesimo. Quindi è che tutto quello che si cangia *rimane*, e non è che il suo stato quello che cangia. Non riferendosi dunque tale vicissitudine, che a determinazioni capaci di fine, od anche di principio, ci sarà lecito asserire, che solo il permanente (la sostanza) si cangia, e che l'incostante (mutabile) non

soffre alcun cambiamento, bensì un' alternativa, cessando alcune determinazioni, ed altre incominciando.

« La seconda analogia si è: *Tutte le mutazioni accadono secondo la legge di congiunzione tra causa ed effetto.*

« È sempre successiva l'appreensione del moltiplice nell' apparizione. Le rappresentazioni delle parti si succedono l'una all' altra. Se esse succedonsi anche negli oggetti, riguarda un secondo punto della questione, che non è compreso nel primo . . . Così, per esempio, è successiva l'appreensione di una casa, che agli occhi ho presente. Ora si domanda, se sia ancora successivo il moltiplice di questa, e non vi è certamente alcuno a cui piacesse di accordarlo . . . L'accadere alcuna cosa, cioè il nascere uno stato, che prima non era, non può empiricamente percepirsi, senza che preceda un' apparizione, che tale stato in sè non contenga. Qualunque appreensione di uno evento è dunque una percezione che tien dietro ad un' altra. Il che però accadendo nel modo che ho di sopra indicato nell' apparizione di una casa, in ogni sintesi di appreensione, non si distinguerebbe una sintesi da un' altra. Osservo però, che se in una apparizione, la quale dimostra un avvenimento, chiamo A lo stato precedente la percezione, e B lo stato susseguente, B può succedere ad A solamente nell' appreensione; e perciò la percezione A non può seguire B; ma soltanto precedervi. Veggo, per esempio, una barca già trasportata per la corrente del fiume. La mia percezione della posizione della nave, sotto la corrente, succede alla percezione della sua situazione al di sopra della medesima, ed è impossibile, che nella appreensione di cotesto fenomeno, fosse la barca percepita prima sotto, e poi sopra la corrente. Qui è dunque

determinato l'ordine di successione nel concepimento, ed è questo obbligato al detto ordine. Nell'esempio antecedente della casa, le percezioni mie nell'appreensione potevano incominciare dal tetto, e finire alle fondamenta, come potevano anche da quelle incominciare, e terminare alla sommità, e così ugualmente appreendere a destra, che a sinistra il moltiplice della intuizione. Nella serie di queste percezioni dunque non era stabilito alcun ordine . . . Ma la detta regola dee sempre aver luogo e sempre s'incontra nella percezione degli avvenimenti, come legge che rende necessario l'ordine delle percezioni successive nell'appreensione di siffatte apparizioni . . . Suppongasi ad un avvenimento nulla precedere a cui dovesse l'avvenimento seguire legittimamente. Ogni successione, in tal caso, avrebbe solamente luogo nell'appreensione, sarebbe cioè affatto *soggettiva*; non sarebbe perciò obbiettivamente stabilito, e distinto con precisione ciò che dovrebbe essere l'antecedente, e ciò che dovrebbe essere il conseguente delle percezioni. In tal maniera non avremmo che un giuoco di percezioni, il quale non si riporterebbe ad alcun oggetto: con che intendo dire, che non verrebbe a distinguersi mercè la nostra percezione un'apparizione dall'altra riguardo alla relazione del tempo; riescendo la stessa ed unica da per tutto la successione nell'atto apprensivo, e non essendovi quindi alcuna cosa che la stabilisse nel fenomeno, in maniera da rendere perciò necessario come obbiettivo, un certo conseguimento. Non dirai pertanto in tale supposizione, uno dopo l'altro succedersi due stati nel fenomeno; ma solo dirai, che un'appreensione tien dietro all'altra: lo che non è che soggettivo, non determina oggetto veruno, e non può quindi nè per ombra competergli valore di cognizione intorno a qualsivoglia oggetto.

« Se ti prenda vaghezza d'investigare qual nuova indole somministri la relazione con un oggetto alle sue rappresentazioni, e qual esse quindi acquistino dignità, scoprirai, *che questa relazione, altro non fa che rendere in certa maniera necessario l'accoppiamento delle rappresentazioni, e sottoporlo ad una legge; e vicendevolmente non è che in grazia della necessità di un ordine determinato nella relazione di sue rappresentazioni col tempo che loro si ascrive significazione obbiettiva.*

« L'analogia terza si è: *tutte le sostanze, in quanto si possono percepire insieme nello spazio, sono in azione reciproca universale.* Sono insieme le cose, in quanto esistono in un solo e medesimo tempo. Ora come si conosce che esse sono in un tempo stesso? Quando nella sintesi di appreensione di queste cose varie, l'ordine sarà omogeneo; quando si può cioè progredire da A per B, C, D, od, E, od anche retrogradare da E ad A. Ora supponete che in una moltiplicità di sostanze, come apparizioni, fosse assolutamente isolata ciascuna di esse, che cioè non agisse una sull'altra, nè questa soggiacesse a reciproca influenza di quella. In tal caso dico, che la simultaneità delle medesime non è oggetto di possibile percezione, e che non può l'esistenza delle une per niuna strada di sintesi empirica condurre all'esistenza delle altre. Poichè se mai fosse di avviso, che le sostanze in discorso fossero disgiunte, per mezzo di uno spazio vuoto affatto, allora la percezione che dall'una progredisce all'altra nel tempo, ben potrebbe di questa altra determinare l'esistenza, mediante una percezione successiva; ma non potrebbe scernere, se l'apparizione succeda obbiettivamente alla prima, o le sia piuttosto simultanea. Oltre, pertanto, la sola esistenza,

dee pur darsi alcun' altra cosa, per la quale A determini a B il suo posto nel tempo, e lo determini viceversa di bel nuovo anche B ad A; poichè solamente sotto questa condizione potranno le dette sostanze rappresentarsi esistenti simultaneamente.

« Ora quella cosa che determina il posto ad un' altra, non può essere che la causa di quest' altra, o di sue determinazioni. Ogni sostanza dunque non potendo essa essere conseguenza, che, rispetto alle sue determinazioni, dee contenere l'efficienza di certe sue determinazioni su le altre sostanze, non che insieme gli effetti della causalità di altre su di essa. È dunque necessario a tutte le sostanze nell' apparizione, in quanto esse sono simultanee, che trovansi fra di loro in commercio di universale reciprocanza. Sotto nome di natura (in senso empirico) intendiamo l' insieme delle apparizioni, rispetto l' esistenza; in virtù di regole necessarie, vale a dire di leggi. *Si danno dunque alcune leggi, e si danno a priori, per le quali specialmente è possibile la natura;* laddove non possono aver luogo, nè scoprirsi le leggi empiriche se non mediante l'esperienza; e nota bene, in conseguenza di quelle originarie, che, come diceva, fanno specialmente possibile l' esperienza medesima.

« I postulati del pensare empirico in genere sono:

« 1.° Ciò che s' accorda colle condizioni formali dell' esperienza (rispetto all'intuizione, ed ai concetti) è *possibile*:

« 2.° Ciò che sta in connessione colle condizioni materiali dell' esperienza (mediante la sensazione) è *positivo*:

« 3.° Ciò la cui connessione col positivo è determinata (esiste) secondo le condizioni universali della esperienza è *necessario*.

« Onde mai potrai desumere il carattere della possibilità di un oggetto, stato pensato mediante un concetto sintetico *a priori*, se nol desumi dalla sintesi, costituente la forma della cognizione empirica degli oggetti? È bensì condizione logica necessaria, che tale concetto non contenga alcuna contraddizione; ma questa condizione è insufficiente per la realtà obbiettiva del concetto, vale a dire alla possibilità dell' oggetto, tal quale si pensa, mediante concetti. Non vi è alcuna contraddizione nel concetto di una figura, compresa e racchiusa fra due linee rette; poichè i concetti di due linee rette, e del loro incontrarsi, non includono punto negazione di una figura. Ma l' impossibilità è però fondata nella costruzione di tale concetto nello spazio, voglio dire nelle condizioni dello spazio e delle sue determinazioni: e queste godono inoltre della realtà loro obbiettiva, si riferiscono cioè a cose possibili, contenendo in sè *a priori* la forma dell' esperienza in generale.

« Una sostanza, che fosse presente costantemente nello spazio, ma senza riempirlo (come quel non so che d' intermedio fra la materia e l' essere pensante, che alcuni pensavano introdurre), oppure una forza fondamentale, particolare dell' animo nostro, di antivedere il futuro (non già di argomentarlo), o finalmente una facoltà dello stesso animo, per la quale trovasi in comunanza di pensieri con altri uomini (anche lontanissimi), tutte queste cose sono concetti, la possibilità de' quali è priva di fondamento come quella che non trova appoggio, e non può trovarlo nell' esperienza, e nelle note sue leggi, e senza di ciò la possibilità si risolve in combinazione arbitraria di pensieri. »

La scuola di *Leibnitz* richiedeva, per la possibilità, la sola assenza della contraddizione nel concetto.

La scuola di *Kant* esige di più, che il concetto possa effettuarsi nella esperienza.

« Nel mero concetto di una cosa non può riscontrarsi alcun carattere di sua esistenza. . . Che il concetto infatti preceda la percezione, ciò non dinota se non che la possibilità della cosa; dove la percezione, che materia fornisce al concetto, costituisce il carattere unico della effettività. Ben può, ciò nondimeno, anche avanti la percezione della cosa, quindi comparativamente *a priori*, conoscersi la relativa esistenza, purchè sia questa connessione con alcune percezioni, giusta i principj del congiungimento empirico delle medesime (giusta le categorie). Poichè in tal caso l'esistenza della cosa trovasi tuttavia concatenata in una esperienza possibile colle nostre percezioni . . . Così dalla percezione dell'attratta limatura di ferro argomentiamo e sappiamo l'esistenza del fluido magnetico permeante i corpi tutti, non ostante che ne sia impossibile, attesa la disposizione de'nostri organi, una percezione immediata del detto fluido. Che, del resto, stando generalmente alle leggi di nostra sensibilità e del contesto delle nostre percezioni, dovremmo nella esperienza incontrarci anche nella intuizione empirica immediata della materia magnetica, ove più acuti fossero i nostri sensi (la imperfezione de'quali non ha generalmente che fare colla forma della esperienza possibile). Dove giunge pertanto la percezione, con quanto la segue, *in conformità delle leggi empiriche*, ivi pure giunge il nostro sapere intorno all'esistenza delle cose. Se non s'incomincia dalla esperienza, o non si progredisce giusta le leggi della connessione empirica delle apparizioni, è vano il pretendere d'indovinare, o di voler cercare di qualche cosa l'esistenza.

Qui il Filosofo di Koenisberg nell' atto che stabilisce la possibilità della fisica, rigetta quella della metafisica: si domanda: *Si dee ammettere l' esistenza dell' invisibile, che è in connessione necessaria col visibile?* Se risponderete affermativamente alla proposta quistione, voi ammetterete ugualmente la possibilità della fisica e della metafisica: se poi risponderete negativamente, negherete tutte e due queste possibilità. La fisica spiega i fenomeni coll' azione invisibile de' corpuscoli invisibili: essa dunque suppone che si possa legittimamente argomentare dal visibile all'invisibile. *Kant* pone una restrizione: tutto ciò che è in connessione coll'esperienza in *conformità delle leggi empiriche della stessa*, esiste. Quello che non è in conformità di queste leggi è un puro ideale. È una legge empirica, che l'urto scambievole de' corpi produce del moto: dalla percezione dell' attratta limatura di ferro si argomenta dunque, in conformità di questa legge empirica, all'esistenza del fluido magnetico. Esamineremo appresso, se la limitazione Kantiana sia legittima. Intanto il lettore comprende facilmente, che la restrizione enunciata stabilisce l' impossibilità della metafisica.

« Per ciò che finalmente appartiene al terzo postulato, esso riguarda la necessità materiale nell'esistenza, non già la meramente logica e formale nella congiunzione de' concetti. Non si dà quindi esistenza, come necessariamente riconoscibile sotto la condizione di altre apparizioni date, tranne l'esistenza degli effetti provenienti, giusta le leggi dell' efficienza, da cause date... Non si è nota perciò se non che la necessità di quelli effetti nella natura, dei quali ci sono date le cause; nè giunge il criterio della necessità nell'esistenza, oltre i confini dell' esperienza possibile: anzi nel suo campo

medesimo non ha questo criterio valore per l'esistenza delle cose come sostanze, non potendo queste riguardarsi giammai per effetti empirici, o per qualche cosa che accada e nasca. La necessità dunque riguarda solamente i rapporti delle apparizioni secondo la legge dinamica di causalità; non che alla su di essa fondata necessità di argomentare *a priori* da una causa data in qualche parte, l'effetto (1). »

§ 38. Egli è tempo di riunire in un quadrato la serie dei pensamenti, che l'esposizione fin qui fatta della filosofia trascendentale ci offre. Per far intendere questa sotto tutti i suoi rapporti, io l'ho paragonata in primo luogo coll'Ideologia, che *Condillac* cercò di stabilire, facendo a *Kant* seguire la direzione del problema di *D'Alembert*, con quelle modificazioni che un ingegno originale ha saputo apportarvi, e ho condotto questo filosofo dal trattato delle sensazioni di *Condillac* alla filosofia trascendentale.

Io qui non mi sono arrestato: *Kant* confessa, che i pensamenti di *Hume* su la causalità furono l'occasione, che, facendogli abbandonare il metodo dommatico, lo condussero al metodo critico: io dunque uniformandomi a questa confessione son partito con *Kant* dalla dottrina di *Hume* su la causalità, ed ho seguito il primo ne' passi progressivi della sua dottrina critica. Ho osservato, che il problema generale del trattato delle sensazioni può esprimersi così *come lo spirito colla sintesi delle sensazioni costruisce la natura visibile*?. Ho mostrato, che lo stesso è il problema che *Kant* si propone di risolvere nell'estetica trascendentale, e nell'analitica trascendentale.

---

(1) *Kant*, Dottrina trascendentale della facoltà di giudicare, cap. II.

Lo scopo della dialettica trascendentale si è di esaminare: Come lo spirito col raziocinio pone gli oggetti della metafisica? Nel Volume seguente darò l'esposizione e l'esame di questa dialettica. Ho mostrato le analogie e le differenze dell'Ideologia colla filosofia critica e trascendentale. Il pensatore profondo mi accorderà certamente, che quest'ultima memoria merita di essere esaminata, e che il silenzio serbato su questo oggetto dal volgo degli scrittori francesi, sembra derivare da un spirito di leggerezza, che non permette di meditare profondamente i problemi su le sorgenti delle nostre conoscenze.

I discepoli di *Kant* dovrebbero ancora accordarmi che la dottrina del loro maestro, sebbene ci offra degli originali concepimenti, non è isolata da qualunque filosofia precedente; e che con uno spirito di analisi si può legare allo stato in cui era la filosofia allorchè *Kant* comparve. Mi accorderanno ancora, che l'alto disprezzo, con cui eglino trattano gli altri filosofi è ingiusto. Finalmente, che, tralasciando i torti che potrà avere il loro maestro in genere di dottrina, è incontrastabile, che non può essere scusato di un linguaggio oscuro; che i suoi periodi sono intralciati assai, e pieni di una ripetizione noiosissima di parentesi; che la sua nomenclatura è pesante; e che egli usa spesso de' vocaboli nuovi, senza spiegarne con nettezza il significato; in una parola, che fa un abuso notabile di linguaggio. Ho osservato che tutte le ricerche di *Hume* su la causalità possono esprimersi col seguente problema generale: *La filosofia è essa possibile?* Ho fatto conoscere come *Kant* generalizzando le osservazioni del Filosofo inglese, pervenne a proporsi questo problema: *Come son possibili i giudizj sintetici a priori?* e come nella risoluzione di questo problema

si versa la filosofia critica. Io presento qui il quadro dalla dottrina critica, considerandola ne' due rapporti de' quali ho parlato; e ragionando in nome di *Kant*, ma col mio linguaggio.

Una moltitudine di varie sensazioni mi è data: queste sono isolate e date come indipendenti l'una dall'altra. Io ritrovo in me una disposizione originaria di apportare nella multiplicità e varietà di queste sensazioni un ordine ed una connessione. Questa sintesi originaria è la prima condizione della mia facoltà di conoscere: con essa io costituisco un insieme, che mi colpisce, e che chiamo natura visibile. La filosofia dee dunque spiegare, come questa sintesi originaria formi, co' materiali delle sensazioni che le son date, la natura visibile.

Se le sensazioni sono isolate e indipendenti l'una dall'altra, i mezzi che pongono in connessione questi elementi eterogenei non vengono dunque dalle sensazioni stesse: essi non possono essere se non che i mezzi stessi di questa sintesi originaria, de' quali essa si serve per costruire questa natura fenomenica: essi sono i modi del soggetto, che costruisce la natura.

Nel soggetto io ritrovo una capacità di ricevere delle impressioni, ed una attività che opera su queste impressioni. Io chiamo sensibilità la prima, intelletto la seconda: io ritrovo nella prima due modi, o forme, che io chiamo visioni pure, quella cioè dello spazio, e quella del tempo: son questi i due mezzi primitivi co' quali il soggetto conoscitore incomincia ad introdurre l'unità nella varietà, gettando la moltitudine delle sensazioni in uno stesso spazio, ed in uno stesso tempo.

Qui incomincia l'attività dell'intelletto, e si svi-

loppa quella forza sintetica, quel principio di connessione che costituisce la natura del nostro intelletto. Da ciò deriva la necessità di supporre, che le qualità diverse, che i nostri sensi si trasmettono, debbono avere un fondo comune che le sostenga e le riunisca nella sostanza; da ciò deriva ancora la necessità di riguardare ogni avvenimento come dipendente da un altro avvenimento che lo precede; e quella di riguardare tutte le cose in azione reciproca, ecc.

Per risolvere il problema: come il soggetto conoscitore colla sintesi delle sensazioni costruisce la natura sensibile? È necessario di determinare tre cose: 1.° I mezzi di connessione della sintesi; o, il che vale lo stesso, la natura diversa degli elementi, che la sintesi combina; 2.° il centro dell'unione di questa sintesi; 3.° l'ordine della combinazione.

I mezzi di connessione sono le visioni pure dello spazio e del tempo, le quali sono i modi originarj della nostra sensibilità; e le dodici categorie dell'intelletto, le quali sono i modi originarj del nostro pensiere. Il centro dell'unione della sintesi è l'unità originaria della coscienza, cioè la rappresentazione *io penso*. L'ordine della sintesi si è di combinare insieme le categorie colle visioni pure del tempo, e dello spazio, e di unire a questi primi prodotti sintetici le sensazioni; così si formano gli schemi, poi le immagini, indi gli oggetti della esperienza, e si ha la natura fenomenica. Ecco il sommario delle dottrine dell'estetica trascendentale, e dell'analitica trascendentale di *Kant*. Partiamo ora dal problema di *Hume*. La cognizione filosofica non è possibile se non in forza del principio: *non vi ha effetto senza causa*. Questo principio è necessario: esso è dunque *a priori*: esso non è un principio analitico, è dunque sintetico; e bisogna

perciò ammettere i giudizj sintetici *a priori*. I principj delle matematiche pure sono ancora sintetici. La filosofia dee dunque risolvere il seguente problema: Come son possibili i giudizj sintetici *a priori*? La risoluzione di questo problema contiene quella de' seguenti: 1.° Come è possibile la matematica pura? 2.° Come è possibile la fisica pura? 3.° La metafisica è essa possibile? Come è essa possibile?

I giudizj sintetici empirici sono possibili per mezzo della visione empirica: i giudizj sintetici *a priori* son dunque possibili per mezzo delle visioni pure del tempo e dello spazio, a cui debbono applicarsi le categorie come modi originarj del pensiere. Le visioni pure essendo le forme necessarie delle visioni empiriche, segue che i giudizj sintetici *a priori* sono le leggi *a priori* dell'esperienza possibile, cioè le condizioni formali della possibilità dell'esperienza; e quindi sono le leggi della natura visibile. Ecco com'è possibile la matematica pura e la fisica pura. Esamineremo appresso, nell'esposizione della dialettica trascendentale, la possibilità della metafisica.

La filosofia trascendentale avendo mostrato la sorgente primitiva de' diversi elementi delle nostre conoscenze è nel caso di poter determinare con precisione i limiti di queste conoscenze stesse. Noi non possiamo nulla sapere fuori delle nostre rappresentazioni sensibili, o delle apparizioni o apparenze, o fenomeni, vocaboli tutti che esprimono la stessa cosa. Le cose in sè stesse considerate non si possono da noi conoscere in alcun modo. Tutto il sapere umano è circoscritto dentro i limiti dell'esperienza, nè può giammai oltrepassare questi limiti. L'esperienza non ci somministra altra cosa se non che delle apparenze. Lo stesso *Io* è un fenomeno come tutti gli altri esseri relativi a'sensi esterni;

ed il risultamento generale della filosofia critica si è, che tutto il sapere umano si raggira in un circolo di apparenze, senz' aver mai il potere di uscirne.

CAPO VII.

Esame delle proposizioni fondamentali della Filosofia critica.

§ 39. La prima proposizione fondamentale della Filosofia critica si è la seguente: *La filosofia ha bisogno di una scienza* la quale determini *a priori* il modo della formazione, e della possibilità della conoscenza, (§ 6) o, per parlare lo stesso linguaggio di *Kant*, *La filosofia ha bisogno di una scienza che stabilisca la possibilità, i principj ed il complesso di tutte le nozioni preconcepute* (*a priori*) (1).

Ora questa proposizione, da cui parte la filosofia che esaminiamo, è in aperta contraddizione con un' altra massima fondamentale della stessa filosofia. Essa insegna: Che noi non possiamo conoscere alcuna cosa in sè stessa. Ora il conoscere la sorgente, la natura degli elementi, il modo della generazione, ed i limiti precisi delle nostre conoscenze, è certamente un conoscere in sè stessa la nostra facoltà di conoscere. La filosofia critica parte dunque da un' evidente contraddizione. Questa contraddizione è la stessa in cui cade la filosofia scettica, allora che pretende di provare, che noi non possiamo conoscere alcuna cosa: se il vostro raziocinio è legittimo, si risponde agli scettici, noi abbiamo dunque un mezzo sicuro di conbscere qualche cosa, e voi

(1) Critic., Introd., n.° III.

ammettete, che noi conosciamo la nostra impossibilità di conoscere; se poi il vostro raziocinio è falso, esso non prova alcuna cosa contro la realtà della conoscenza. *Willers*, nell'opera da me più volte citata, osserva, dopo *Kant*, che il procedimento della filosofia può essere dommatico, scettico o critico; che col primo si pongono de' principj certi da' quali si parte; col secondo si rigetta la certezza de' principj, e svelando la loro insufficienza si dimora nello stato di dubbio; col terzo in fine, dopo che si è riconosciuta l'insufficienza dei principj del dommatismo, si va più lungi; si cerca come nascono i sistemi illusorj, e perchè i principj del dommatismo sono insufficienti. A quest'effetto si esamina con rigore l'intendimento umano, e si rimonta così alla formazione delle nostre conoscenze. Ma quest'ardente kantiano non ha riconosciuto che il *criticismo*, volendo riunire insieme il dommatismo e lo scetticismo, presenta al primo aspetto una contraddizione evidente. Pretendere, che l'uomo non può sapere cosa alcuna, ed insieme pretendere di aver conosciuto la formazione delle umane conoscenze è una palpabile assurdità.

Ma si replica, Gli elementi delle nostre conoscenze che la filosofia critica ci presenta, non son mica delle realtà in sè; essi non sono che apparenze o fenomeni: le sensazioni e le intuizioni non sono che fenomeni, i concetti puri che con esse si cambiano; ed i principj sintetici *a priori*, che sono le leggi di questa sintesi, non sono ancora che fenomeni costanti del senso interno, e l'*Io* stesso è un fenomeno. La filosofia critica non ammette dunque alcuna conoscenza delle realtà, in sè stesse considerate; e sembra esente della contraddizione che io le ho opposto.

No, io rispondo a' filosofi che qui combatto, voi non potete evitare la contraddizione; essa risalta, qualunque

partito voi vogliate prendere. Niuno scettico ha mai negato le apparenze: lo scetticismo si è limitato a dubitare della corrispondenza delle apparenze colle realtà. Ora si è risposto alla filosofia scettica, che essa porta nel suo seno il principio della sua distruzione; che ammettere la conoscenza delle apparenze, e negare quella della realtà, si è una contraddizione evidente. Dire: Vi sono apparenze è lo stesso che dire una di queste due cose: 1.° Vi sono esseri che io vedo; ma che non esistono nel modo in cui io li vedo; 2.° Vi sono in me alcune apparenze, le quali non corrispondono ad alcun oggetto fuori di *me*. Nel primo caso si pongono tre realtà, quella dell'oggetto veduto, quella del *me*, che lo vede, e quella della visione che è reale nel *me*. Nel secondo caso si pongono due realtà, quella del *me*, e quella delle apparenze nel *me*. Non vi ha alcun mezzo fra il nulla e la realtà: l'apparenza è una realtà in sè stessa; essa è apparenza relativamente all'oggetto che ci offre: essa suppone necessariamente la realtà del soggetto a cui si offre l'oggetto apparente. Se le sensazioni e le visioni non ci offrono se non che de' fenomeni, se le categorie, che si applicano alle visioni pure, ed i principj sintetici *a priori*, che sono i risultamenti di questa sintesi, non sono ancora che de'fenomeni costanti del senso interno, se l'*Io* egli stesso non è che un fenomeno, qual'è dunque finalmente l'essere reale a cui tutte queste apparenze appariscono? La filosofia critica nasconde dunque nel suo seno il principio della sua distruzione nello stesso modo che la filosofia scettica.

§ 40. *Kant* ammette una cosa in sè stessa, che egli chiama *noumeno;* e che riguarda come una incognita; ma questa pretesa realtà è un vocabolo vôto di senso, e sotto questo rapporto il suo sistema è in contraddi-

zione con sè stesso. « Le categorie, egli dice, non sono in sè stesse altra cosa, se non che forme del pensiere, le quali contengono in sè la sola forza logica di congiungere nella coscienza trascendentale le varietà date nella visione, e se loro si toglie quella visione che è a noi possibile, hanno un valore minore delle forme pure sensitive, colle quali almeno si offre una qualche cosa; poichè il proprio modo della sintesi della nostra intelligenza, se non vi si aggiunge quella visione, in cui le varietà possono congiungersi, non ha alcun valore. Nulla di meno, se certe cose offerte le nominiamo apparizioni, fenomeni, nature sensibili, mentre distinguiamo il modo in cui le vediamo dalla loro natura assoluta, nel nostro concetto si contiene il riguardar queste cose come esistenti nella loro assoluta natura, sebbene in questa natura non ci sia permesso di vederle, o pure si contiene l'ammettere come cose offerte altre cose possibili non soggette al nostro senso, ma pensate dalla sola intelligenza, e di opporre queste cose intelligibili, che chiamiamo *noumeni*, a'fenomeni.

« Se col vocabolo di *noumeno* intendiamo la cosa in quanto non è soggetta alla nostra visione sensitiva, mentre allontaniamo il pensiere del nostro modo di vederla, questa cosa si chiama noumeno nel senso negativo. Se poi intendiamo una cosa soggetta ad una visione non sensitiva, denotiamo un particolar modo di vedere, cioè l'intellettuale, il quale certamente non è il nostro, e di cui neppure possiamo conoscere la possibilità, e questa cosa sarebbe un noumeno nel senso positivo (1). »

Wolfio distingue il mondo sensibile dal mondo intelligibile: il primo è il mondo che colpisce i nostri

(1) Kant, Analitic. trasc.

sensi; il secondo è lo stesso mondo rappresentato distintamente dall' intelletto, e tale quale esiste in sè stesso. Il primo mondo è il complesso de' fenomeni; il secondo è un aggregato di sostanze semplici, che coesistono in un certo ordine, e che con una certa legge cambiano le loro scambievoli relazioni. I sensi non possono giungere in alcun modo a percepire isolatamente e distintamente l' una dall' altra le sostanze semplici e le loro intrinseche determinazioni: questi primi elementi dell' universo son dunque percepiti in massa ed in confuso: da queste percezioni confuse derivano tutti i fenomeni che ci colpiscono. La percezione confusa dell' universo essendo diversa dalla percezione distinta dello stesso; segue che il mondo sensibile è diverso dal mondo intelligibile; e che Dio vede il mondo altrimenti che noi. Il mondo de' fenomeni è dunque diverso da quello de' noumeni. È questa la dottrina di *Leibnitz* e di *Wolfio*. In questa dottrina il vocabolo di noumeno presenta un senso positivo: ma la filosofia di *Kant* contiene una dottrina contraria a quella di cui abbiam parlato. Nella prima le nozioni di sostanza e di accidente, di unità e di pluralità, di causa e di effetto, di esistenza, coesistenza e successione, ecc., hanno un valore reale in sè ed al di là del mondo sensibile: nella seconda tutti questi elementi soggettivi della nostra facoltà di conoscere non hanno in sè alcun valore reale: essi non hanno che un uso empirico, cioè servono a costituire l'esperienza, e fuori di questa rimangono un semplice giuoco di concetti, privo di qualunque realta. La filosofia critica non ammette dunque i noumeni nel senso positivo.

Ma che cosa son essi mai i noumeni nel senso negativo che la filosofia critica sembra di ammettere? Son essi realtà in sè, esistenza in sè? Ma la realtà e l'esi-

stenza sono, secondo *Kant*, categorie dell'intelletto, e queste non possono applicarsi a' noumeni, ma solo alle visioni pure. Su qual fondamento il criticismo ammette egli i noumeni nel senso negativo? Conosce egli la loro esistenza *a priori?* No, perchè il criticismo non ammette alcuna realtà nell'ordine trascendentale. La conosce egli empiricamente? No, perchè i noumeni sono fuori del dominio della sensibilità.

Come dunque egli ammette delle cose che non ha alcun fondamento di ammettere nè *a priori*, nè per dati sperimentali, e di cui il concetto è uguale allo zero? Domando: Vi ha egli alcun rapporto fra la nostra conoscenza ed i noumeni di *Kant?* Se non vi ha alcun rapporto, i noumeni sono un nulla per noi. Se poi vi ha un rapporto fra le apparenze ed i noumeni, e le apparenze si possono attribuire legittimamente a' noumeni nel loro rapporto con me; bisogna che le apparenze, o siano, in qualche modo, le percezioni dei noumeni, o che sieno l'effetto delle loro proprietà reali; il che vale quanto dire, che i noumeni debbono agire sul soggetto realmente; ciò che la filosofia critica nega asseverantemente, non ostante che ci parlai di una materia, che è data al soggetto dal di fuori.

Si cade in equivoco, allora che si pretende che il noumeno kantiano sia un' incognita. Un' incognita è una cosa positiva, ed il noumeno di cui si parla è zero. Che cosa mai, di grazia, è un noumeno? Esso non esiste nè nell' eternità, nè in un qualche tempo: esso non è nè semplice nè composto: esso non è nè finito nè infinito; nè sostanza nè accidente; nè causa nè effetto; nè attivo nè passivo; nè in azione nè in riposo; nè possibile nè impossibile; nè esistente nè non esistente; nè necessario nè contingente. Che cosa esso è mai dunque? È zero, e non si può dare altra risposta a queste interrogazioni.

La distinzione dunque che il criticismo pone fra i fenomeni ed i noumeni, e fra le due realtà fenomenica e noumenica, è assurda.

Se questa distinzione non ha alcun fondamento, che cosa è mai quella materia data dal di fuori al soggetto conoscitore? Che cosa è mai quella realtà oggettiva, che il criticismo attribuisce a' nostri concetti empirici? L'idealismo volgare, togliendoci le realtà esterne, ci ha lasciato quelle del soggetto e delle sue modificazioni: il criticismo ci toglie le une e le altre.

§ 41. Gli errori sono come i fiumi: essi ci colpiscono poco vicino la loro sorgente; ma ci recano spavento dopo un lungo corso: allora che una testa creatrice e sistematica ha la disgrazia di adottare un principio falso, le conseguenze che ci si presentano ci sembrano spaventevoli.

Il Filosofo di Koenisberg è partito dal principio: Esistono dei giudizj sintetici *a priori*; ed egli ha cercato il modo della loro formazione. Ma il principio meritava un esame più diligente di quello che vi ha impiegato il filosofo di cui parliamo. Nel primo volume di quest' opera ho combattuto la possibilità de' giudizj sintetici *a priori*; qui però conviene esaminare più particolarmente la quistione.

Se togliendo la nozione del predicato si toglie la nozione del soggetto, la prima dee essere o una parte della seconda, o identica perfettamente con essa: in questo caso il giudizio è necessario. Ma esso è ancora identico o analitico. Se togliendo la nozione del predicato non si toglie insieme quella del soggetto; il giudizio non è identico, ma sintetico; ma esso è insieme contingente, poichè io posso ammettere il soggetto senza essere necessitato di ammettere il predicato. Un giudizio sintetico necessario è dunque un assurdo.

È facile il rilevare l'equivoco in cui è caduto il Filosofo che qui combattiamo, nell'esempio dell'aritmetica, addotto nel § 33. Noi possiamo conoscere l'identità delle nostre nozioni immediatamente e mediatamente. Se A è identico con B, e C è identico con B, A è anche identico con C. Questa identità mediata è incontrastabile: essa è poggiata su l'assioma analitico: Le cose che sono identiche con una terza cosa sono identiche fra di esse. *Kant* sembra non aver ammesso che la sola identità immediata, ed è questo il suo primo errore. Inoltre, in forza del principio d'identità, io posso sostituire alla definizione il definito ed il definito alla definizione. Supposti questi principj incontrastabili di logica, venendo più davvicino all'obbiezione kantiana, osservo in primo luogo, che un numero è un aggregato di unità: è questa la definizione del numero in generale: i numeri particolari poi si definiscono, per l'aggregato dell'unità all'unità, ed è questa la definizione del numero 2; e per l'aggregato dell'unità a' numeri che gli precedono: così il 3 è $2+1$: il 4 è $3+1$: il 5 è $4+1$, e così seguitando.

Esaminando ora la proposizione che mi si obbietta: $7+5=12$; io suppongo che si conoscono tutte le definizioni de' numeri sino a 12. Ciò supposto, dopo varie sostituzioni della definizione al definito, e del definito alla definizione, son condotto a conoscere, che l'espressione $7+5$ è perfettamente identica col segno 12, il che vale quanto dire, che l'una espressione e l'altra sono segni dello stesso concetto; ed ecco il come: nell'espressione $7+5$, sostituisco al definito 8 la sua definizione $4+1$, ed avrò $7+5=7+4+1$: quest'espressione è evidentemente identica con quest'altra $7+5=7+1+4$. Alla definizione $7+1$ sostituisco il definito 8, ed avrò anche quest'espressione

identica $7 + 5 = 8 + 4$. Al definito 4 sostituisco la sua definizione $3 + 1$, ed avrò la seguente espressione $7 + 5 = 8 + 3 + 1$. Questa è identica con quest' altra $7 + 5 = 8 + 1 + 3$. Alla definizione $8 + 1$ sostituisco il definito 9, ed avrò $7 + 5 = 9 + 3$. Al definito 3 sostituisco la definizione $2 + 1$, ed avrò $7 + 5 = 9 + 2 + 1$, espressione identica con quest' altra $7 + 5 = 9 + 1 + 2$. Alla definizione $9 + 1$ sostituisco il definito 10, ed avrò $7 + 5 = 10 + 2$. Al definito 2 sostituisco la definizione $1 + 1$, ed avrò $7 + 5 = 10 + 1 + 1$. Alla definizione $10 + 1$ sostituisco il definito 11, ed avrò $7 + 5 = 11 + 1$. Alla definizione $11 + 1$ sostituisco il definito 12, ed avrò in ultimo risultamento $7 + 5 = 12$; e l'obbiezione Kantiana è invincibilmente distrutta. È da sorprendersi certamente, che il Filosofo di Koenisberg abbia potuto contrastare l'identità di questa proposizione $7 + 5 = 12$. Io non esco fuori del concetto di $7 + 5$ per ritrovare il 12; io non fo che decomporre in parte questo concetto e ricomporlo di nuovo; ed io giungo a tradurre perfettamente l'espressione $7 + 5$ in quella di 12: la mia traduzione è poggiata su di una serie di sostituzioni di espressioni identiche l'una all'altra. Le proposizioni dell'aritmetica esprimono dunque solamente de' giudizj analitici *a priori*.

Lo stesso dee dirsi de' principj della geometria, ai quali il nostro filosofo ci manda. Nel primo volume credo di avere risposto in un modo soddisfacente all'esempio della linea retta. Questa proposizione: *La linea retta è il cammino più corto fra due punti*, è, secondo l'autore del criticismo, una proposizione sintetica. Il concetto della linea retta non contiene quello di quantità, e perciò il predicato, *più corto cammino fra due punti*, esce fuori del concetto, ed allo stesso è

aggiunto: Questa obbiezione mi sembra puerile. La proposizione enunciata può esprimersi ancora in questo modo: *La quantità della linea retta, tirata fra due punti dati, è minore della quantità delle altre linee, o spezzate o curve, tirate fra gli stessi punti.* Ora, nel concetto di due quantità comparate insieme, si contiene certamente quello della loro uguaglianza o disuguaglianza. Possiamo tradurre l' ultima proposizione in quest' altra: *La quantità di una linea tra due punti, in cui ogni passo di uno de' due punti è un avvicinamento verso l'altro, è minore della quantità delle altre linee fra gli stessi punti, nelle quali non ogni passo di uno de' due punti è un avvicinamento verso l'altro.* Qui l' identità è evidente, e l'obbiezione è distrutta senza replica.

I geometri concepiscono generarsi le linee dallo scorrere di un punto: ora se io pongo due punti nello spazio, concepisco necessariamente, che il moto dell'uno o è in ogni passo un avvicinamento verso l' altro, o non è un avvicinamento verso l'altro: nel primo caso si ha la linea retta; nel secondo le linee curve o le linee spezzate. Ora è compresa in queste nozioni la massima brevità della linea retta.

Quando il geometra tira delle linee, e costruisce delle figure per iscovrire la verità che cerca, si serve dello stesso metodo di cui si serve il filosofo quando, per iscovrire il rapporto fra due idee, fa uso di alcune idee medie. Non vi ha qui quel mistero, che il criticismo pretende di svelarci. Concludiamo, che i principj delle matematiche pure sono tutti analitici, e che queste scienze non suppongono i giudizj sintetici *a priori* del criticismo.

L' autore della filosofia critica pretende, che il principio della causalità sia un principio sintetico *a priori*,

perchè nel concetto di un fatto di un oggetto qualunque non può trovarsi quello di un altro fatto di un altro oggetto. Ma quando, io rispondo, il concetto di un oggetto mi presenta questo in connessione con un altro oggetto, allora nel concetto del primo si contiene ancora quello del secondo. La causa efficiente è un oggetto produttivo di un altro: ora il dire che A è una causa efficiente è lo stesso che dire, che A è produttivo di un altro oggetto. La proposizione dunque: *Ogni causa è unita col suo effetto* è una proposizione identica, ed esprime un giudizio analitico *a priori*: la nozione dell'effetto è la nozione di ciò che incomincia ad esistere: nel primo e secondo volume di quest' opera ho dimostrato, che questa nozione è identica con quella di una cosa prodotta; e questa con quella che pone in connessione la cosa produttiva colla cosa prodotta. Questa proposizione dunque: *Non vi ha effetto senza una causa* è ancora una proposizione identica, ed esprime un giudizio analitico *a priori*.

La filosofia dee, rimontando all' origine di queste nozioni, assicurarsi della realtà di esse. Io ritornerò fra poco su questa importante dottrina, e spero di dileguare qualunque dubbio, che per avventura potrà sorgere nella mente de' miei lettori.

La sintesi, come abbiam osservato nel libro antecedente, è una delle facoltà elementari dello spirito umano: per essa noi paragoniamo le nostre idee, e scovriamo i loro rapporti. La sintesi estende le nostre conoscenze; ma sarebbe un errore il confondere l' operazione sintetica, che ci dà alcuni rapporti, vale a dire che ci dà alcune idee co' giudizj sintetici *a priori*. Nel giudizio lo spirito decompone una percezione complessa, ed indi la ricompone cogli stessi elementi.

Dimostrata l'impossibilità de' giudizj sintetici *a priori*

è rovesciato uno de' principali fondamenti del criticismo: questo si propone di risolvere il problema: *come son possibili i giudizj sintetici a priori?* Se questi sono impossibili, i suoi sforzi sono vani.

§ 42. *Kant* insegna, *che nell'esperienza le percezioni si combinano accidentalmente.* Lo stesso filosofo insegna, *che l'esperienza non è possibile, se non per la sola rappresentazione della congiunzione necessaria delle percezioni.* Queste due proposizioni sono visibilmente contraddittorie. Si vegga il passo rapportato nel § 37. Non vi ha mezzo, o le percezioni si combinano accidentalmente nell'esperienza, ed è falso che questa suppone la congiunzione necessaria delle percezioni; o la congiunzione necessaria delle percezioni è una condizione per la possibilità dell'esperienza, e le percezioni non possono in questa combinarsi accidentalmente; ma debbonsi combinare necessariamente.

Questa contraddizione nasce dalla natura del sistema Kantiano, ed essa sola mi sembra sufficiente a dimostrarne la falsità.

La legge di causalità, dicono i difensori del criticismo, *non è nelle cose osservate: essa è dunque nell'osservatore.* Ma se le leggi dell'osservatore, io rispondo, divengono le leggi stesse delle cose osservate, secondo il canone fondamentale del criticismo; la legge di causalità dee trovarsi nelle cose osservate, ed il criticismo è in contraddizione con sè stesso. Non ammette forse il criticismo, che nella formazione dell'esperienza si combinano gli elementi soggettivi cogli elementi oggettivi, e che i primi acquistano nella combinazione coi secondi un valore oggettivo? Non ammette forse ancora che la materia delle nostre intuizioni è sparsa e dissipata, e che le categorie, modi *a priori* dell'unità sintetica, servono ad introdurre la connessione

necessaria fra i varj oggettivi dell'intuizione? Non ammette forse che una di queste categorie è la causalità? Non ripete egli forse le cento e mille volte che la causalità, legge *a priori* del nostro intendimento, diviene nella formazione dell'esperienza la legge della natura sensibile? Ma se la cosa è così, gli avvenimenti della natura debbono mostrarsi a noi in connessione, non mica in cognizione, ed *Hume* ha torto negandolo; ma se la cosa è così, le percezioni nell'esperienza debbono combinarsi necessariamente, non mica accidentalmente, e *Kant* ha torto asserendo il contrario.

Ragioniamo in un altro modo: Le sensazioni sono isolate ed indipendenti l'una dalle altre: per formare l'esperienza è necessario che sieno congiunte insieme: questa congiunzione, si domanda, ci vien data dal di fuori, o pure viene dal soggetto? Il criticismo risponde: La congiunzione viene dal soggetto; ma, io replico, secondo il vostro principio fondamentale, ciò che viene dal soggetto è necessario ed universale; questa congiunzione è dunque necessaria ed universale; ma ciò ripugna, prima al fatto, secondo, alla combinazione accidentale delle percezioni nell'esperienza che il criticismo confessa ad ogni passo.

La congiunzione non viene dunque dal soggetto, ma ha il suo fondamento al di fuori; ed il criticismo è ruinato irreparabilmente.

§ 43. Chiamo *filosofia dell'esperienza* quella, la quale ammette i seguenti due principj: 1.° Lo spirito umano ha il sentimento di alcune realtà in sè stesse, e questo sentimento è un fatto primitivo tanto nell'ordine del tempo, che nell'ordine scientifico; 2.° Questo sentimento è complesso, vale a dire offre allo spirito la congiunzione di alcune realtà, e siffatta congiunzione è un dato, non un prodotto dello spirito stesso. La fi-

losofia trascendentale parte da due principj opposti 1.° Non abbiamo il sentimento, se non che delle so apparenze; 2.° La congiunzione di queste apparen si stabilisce *a priori* dall'intelletto.

Io ho dimostrato: 1.° Che è necessario ammettei il sentimento di alcune realtà in sè stesse, e che il cr ticismo cade in contraddizione negandolo; 2.° Che l congiunzione delle sensazioni non ha fondamento *priori*. Io ho dunque dimostrato la falsità della filo sofia trascendentale, e stabilito la verità della filosofi dell'esperienza.

Di che si compone egli mai il concetto empirico d una pêsca? Del concetto di una certa figura di un dat colore, di un dato sapore, di un dato peso, di un data durezza, ecc. La riunione di tutte queste perce zioni costituisce il concetto empirico della pêsca: or tra tutte queste percezioni non vi ha mica una con giunzione necessaria; qual necessaria relazione si trov fra la figura della pêsca ed il suo colore? Quale fr questa figura colorata di un dato colore, ed il suo sapore? Quale fra queste percezioni e quelle d'un dat peso, d'una data durezza, ecc.? L'analisi non ritrov in questo complesso di percezioni l'elemento della connessione necessaria, e se l'analisi non ve lo trova, la sintesi non ve lo ha posto, e se la sintesi non ve lo ha posto, la congiunzione che si trova non è mica soggettiva, ma oggettiva, essa non ha il suo fondamento nel soggetto, ma al di fuori: non è dunque lo spirito che la forma, ma essa è un dato per lui.

Per poco che si siegua la filosofia trascendentale nella formazione degli schemi degli oggetti, si ravviserà con evidenza, che essa non può giammai stabilire quella congiunzione necessaria fra le diverse rappresentazioni che costituiscono uno schema; cosa che avrebbe dovuto

fare per essere d'accordo col suo principio fondamentale. Se gli schemi si costituiscono *a priori* dall'intelletto, la sintesi che li produce dovrebb'esser necessaria, poichè, secondo il trascendentalismo, ciò che viene dal soggetto è necessario. Ora questa sintesi è arbitraria affatto, e *Kant* stesso ne conviene: egli di fatto dice, che ogni congiunzione consiste o nella composizione o nella connessione; che la composizione consiste nella sintesi de' varj i quali non appartengono necessariamente l'uno all'altro, e che di questa spezie è la sintesi dei varj in tutte quelle cose che possono matematicamente considerarsi.

Or se la sintesi degli schemi, da cui comincia la sintesi che ci dà gli oggetti dell'esperienza, è arbitraria affatto, ov'è quella congiunzione necessaria fra le percezioni che *Kant* esige per la possibilità dell'esperienza? Come questo filosofo non si è accorto di questa palpabile contraddizione che si trova nella sua filosofia? Non è necessario seguire il Filosofo di Koenisberg in tutte quelle tenebrose caverne nelle quali egli si ritira; basta interrogarlo su questa semplice questione: la congiunzione delle sensazioni è un dato offerto al soggetto, o pure un prodotto di lui? Qualunque partito egli prenda in questo dilemma, il criticismo è rovesciato senza replica.

Se la congiunzione fra le percezioni, di cui si compone un concetto empirico, non è mica soggettiva, ma un dato offerto allo spirito, l'analisi dee essere in conseguenza la prima operazione dell'attività dello spirito; egli dee incominciare dal decomporre il sentimento complesso di più esistenze, ed indi ricomporlo di nuovo, per ottenere in risultamento le verità primitive di fatto. La gran lite perciò fra la filosofia trascendentale e la filosofia dell'esperienza può ridursi al seguente problema:

La prima operazione dell'attività dell'intelligenza è la sintesi o pure l'analisi? Se la prima operazione dell'intelletto è, come abbiamo dimostrato, l'analisi, bisogna ammettere una sintesi reale. Io prego il lettore di rileggere quanto ho detto nel secondo volume sul primo problema della filosofia. Io vi ho mostrato che se la congiunzione fra l'esistenza non è un dato sperimentale, la scienza è impossibile. Ora se non si ammette una sintesi reale, la quale ci dà le verità primitive di fatto, la congiunzione di cui parliamo non è un dato dell'esperienza.

Queste osservazioni ci danno il diritto di concludere che bisogna rigettare la filosofia trascendentale, ed ammettere la filosofia dell'esperienza.

Noi dobbiamo dunque (partendo da questo principio, che l'analisi è la prima operazione dell'intelligenza) risalire all'origine degli elementi semplici delle nostre conoscenze, e determinarne in conseguenza la natura. Questa ricerca sarà eseguita diligentemente qui in seguito. Io mi occuperò a perfezionare, per quanto mi è possibile, l'importante teorica dell'analisi delle nostre idee, la quale mi sembra che presenti ancora de' problemi che non sono stati risoluti, e che meritano di esserlo.

CAPO VIII.

Dell' Origine delle Idee.

§ 44. I Cartesiani s'impegnavano a provare, esservi nel nostro spirito alcune nozioni, le quali, non potendo venire dagli oggetti dovevano riguardarsi come innate, ed impresse nello istante della creazione da Dio nel nostro spirito. Eglino riguardano queste nozioni come

i raggi dell' eterna luce, per farci conoscere la natura delle cose, in sè stesse considerate. Se vi sono alcune nozioni *a priori*, disse il Filosofo di Koenisberg, esse non possono corrispondere agli oggetti, in sè stessi considerati; poichè questi non possono conoscersi da noi se non che in due modi, cioè o in quanto sono presenti al nostro spirito, vale a dire in quanto si manifestano alla nostra sensibilità, o per ispirazione. La prima maniera di conoscerli è empirica, ed a *posteriori*, e non ci somministra se non che fenomeni: la seconda è gratuita ed antifilosofica. Ricorrere alla veracità di Dio per assicurarsi della realtà de' concetti *a priori*, è una petizione di principio. Bisogna prima supporre la realtà della nozione di Dio. Ora questa nozione, essendo una combinazione di concetti *a priori*, supporre la realtà di questa nozione è dunque supporre la realtà de' principj *a priori* nell' atto che intendesi di dimostrarla: *Kant* ammise dunque co' Cartesiani delle nozioni *a priori*, ma tolse a queste, isolatamente considerate, qualunque realtà.

Locke, cercando di rovesciare la dottrina delle idee innate, addusse per ragione principale, che gli idioti, ed i bambini non hanno conoscenza di queste idee. Dire che una nozione è impressa nell' anima, e sostenere nel medesimo tempo che l' anima affatto non la conosce, e che essa non ne ha ancora avuto alcuna conoscenza, è, secondo il Filosofo inglese, fare di questa nozione un puro niente. I Cartesiani, sebbene non trovino soddisfacente l' analisi Lockiana, pure si trovano imbarazzati a determinare la natura de' concetti *a priori*. Alcuni di essi li paragonano cogli abiti della volontà. Allorchè una passione dominante risiede nel cuore umano, anche ne' momenti, ne' quali non abbiamo alcuna coscienza degli atti di essa, non lascia,

dicono i filosofi di cui parliamo, di essere reale nello spirito. Un ambizioso, per esempio, il quale ha concepito una forte passione di ottenere un posto, anche ne' momenti in cui non ha alcun pensiere di questo posto, accompagnato dalla coscienza, non lascia di avere nel suo spirito la forte passione di cui si parla, di modo tale, che in questi stessi momenti si può dire con verità di lui, che egli ambisce il posto. Ora, dicono questi Cartesiani, che cosa è egli mai l'amore abituale, vivente nel cuore dell'ambizioso, anche ne' momenti ne' quali egli non ha coscienza di alcun atto d'ambizione? Sembra, continuano questi filosofi, non potersi dire altra cosa, se non che questo amore abituale sia l'atto stesso dell'amore continuato e perenne, privo però di coscienza. La privazione del sentimento di questo amore lo distingue appunto dall'amore attuale, di cui l'ambizioso ha coscienza. Nello stesso modo le nozioni *a priori* ed innate sono nozioni reali e perenni nel nostro spirito, ma disgiunte dall'atto della coscienza, prima che le nozioni sensibili le rendano alla coscienza presenti. Così, fra gli altri, l'Autore anonimo del Trattato della Natura dell'Anima contro di *Locke*, ed i suoi discepoli, determina la natura delle idee innate.

Kant non adottò questa spiegazione: riguardò i principj *a priori* come simultanei colle sensazioni, non già come anteriori, nell'ordine del tempo, alle sensazioni: egli insegnò che ogni nostra conoscenza incomincia colle sensazioni, ma che non ogni conoscenza nostra deriva dalle sensazioni. Egli riguardò le notizie *a priori* come modi della nostra facoltà di conoscere, come i modi, cioè, di vedere e pensare gli oggetti. I modi di vedere costituiscono, secondo lui, le forme pure dello spazio e del tempo: i modi di pen-

sare sono le dodici categorie dell' intelletto. Con ciò il Filosofo di Koenisberg ha creduto di dare un aspetto veramente filosofico alla sua dottrina. Era assioma comune della scuola: *ciò che si riceve, secondo il modo del recipiente si riceve. Quid quid recipitur, ad modum recipientis recipitur.* L'acqua che si versa in un vase, prende la forma del vase stesso. Un urto su di un corpo produce diversi effetti, secondo il diverso modo di esistere del corpo urtato. Il soggetto conoscitore è dotato di una *recettività*, e di una *spontaneità*: i modi della recettività derivano dalla sua natura, come i modi della *spontaneità*: essi vengono dal soggetto non già dall'oggetto: questi modi sono *a priori*: noi non possiamo vedere gli oggetti se non in questi modi, cioè nello spazio e nel tempo: noi non possiamo pensarli se non secondo i modi originarj del pensiere. Non bisogna confondere la dottrina Cartesiana su i principj innati colla dottrina trascendentale su i principj *a priori*. La prima concede la realtà a' principj innati ed *a priori*; la seconda la nega: essa non ammette alcuna realtà nell'ordine *a priori*; e, come abbiamo osservato, il criticismo è un idealismo trascendentale, ed un realismo empirico. Questa differenza è precisa, e molto importante. Inoltre alcuni Cartesiani riguardano le notizie innate come atti perenni, i quali esistono anche senza le sensazioni: ciò si nega dalla scuola trascendentale.

§ 45. Tutta la quistione su l'origine delle idee si aggira circa le idee semplici. Queste, secondo *Locke*, derivano dalla sensazione e dalla riflessione. Egli riferisce alla sensazione tutte le idee che si suppongono ricevute per mezzo de' sensi esterni, come quelle di colore, di suono, di solidità, di estensione, di moto, ecc. Egli riferisce alla riflessione le idee delle nostre opera-

zioni mentali, quelle che tiriamo dalla coscienza che abbiamo di ciò che accade in noi stessi; per esempio, le nostre idee della percezione, della memoria, della volontà, del piacere, del dolore, ecc. Queste due sorgenti ci somministrano, secondo il Filosofo inglese, tutte le nostre idee semplici. La sola potenza, che lo spirito esercita su di esse, consiste in certe operazioni eseguite per via di analisi e di sintesi, co' materiali dati dall'esperienza. « Le due sorgenti, così *Locke*, delle nostre conoscenze sono l'impressione che gli oggetti esterni fanno su de' nostri sensi e le proprie operazioni dell'anima riguardo a queste impressioni, su le quali ella riflette, come su i veri oggetti delle sue contemplazioni. Così la prima capacità dell'intendimento umano consiste in ciò che l'anima è atta a ricevere le impressioni che si fanno in essa, o dagli oggetti esterni per mezzo de' sensi, o dalle sue proprie operazioni, allora che essa riflette su queste operazioni stesse. È questo il primo passo che l'uomo fa verso la scoperta delle cose quali che siano. Su questo fondamento sono stabilite tutte le nozioni che egli avrà sempre naturalmente in questo mondo. L'anima non passa al di là delle idee che la sensazione e la riflessione le presentano per essere gli oggetti delle sue contemplazioni. Lo spirito è a questo riguardo semplicemente passivo, e non è in mio potere di avere, o di non avere questi rudimenti, e, per dir così, questi materiali di cognizioni. Vi sono due specie d'idee: alcune sono semplici, alcune altre sono composte. Or queste idee semplici che sono i materiali di tutte le nostre conoscenze, non sono suggerite all'anima, che dalle due vie, di cui abbiamo parlato, voglio dire della sensazione, e della riflessione. Allora che l'intendimento ha ricevuto una volta queste idee semplici,

esse ha la potenza di ripeterle, di compararle, di unirle insieme con una varietà quasi infinita, e di formare per questo mezzo nuove idee complesse secondo che lo trova a proposito (1). »

§ 46. L'opera di *Locke* su l'Intendimento umano sarà immortale; egli ha nondimeno trattato di passaggio l'analisi delle facoltà del pensiere. Questa avrebbe dovuto servirgli intanto di preliminare, per trattare con precisione e profondità la quistione dell'origine delle nostre idee. Lo spirito, egli dice, è passivo riguardo alle idee semplici: questa proposizione, nel rigore del termine, mi sembra falsa. Il sentimento del *me*, il quale sente un *fuor di me*, comincia la nostra vita intellettuale. La sensibilità, e la coscienza ci danno gli oggetti primitivi de' nostri pensieri. Se lo spirito fosse puramente passivo, egli sarebbe solamente affetto da una moltitudine di sensazioni, di cui avrebbe coscienza; ma egli non avrebbe alcuna idea, la quale fosse l'elemento del giudizio. Per giudicare si richiede una facoltà di analisi e di sintesi. Colla prima lo spirito separa dal complesso de' sentimenti, che hanno luogo in lui, un elemento, indi un altro, e poi colla seconda li riunisce. Questa sintesi reale, la quale suppone un' analisi precedente, ci dà le verità primitive di fatto. Le idee sono gli elementi de' nostri giudizj, o, con altro linguaggio, delle nostre conoscenze: esse non sono anteriori a' sentimenti, ma sono un prodotto della meditazione su i sentimenti. Lo spirito non è dunque passivo riguardo alle idee semplici. Per poter dire: *Io sono afflitto*, è necessario avere l'idea del *me* e dell'*afflizione*, e per aver queste idee è neces-

(1) *Locke*, Saggio su l'Intendimento umano, Lib. 1 c. 1, e 2.

saria l'azione dell'analisi, la quale riguarda il soggetto come distinto dalla modificazione, e che decompone il sentimento interno del *me* afflitto; senza di questo atto della meditazione, l'*Io* avrebbe solamente la coscienza del soggetto modificato, cioè del soggetto, e della modificazione in confuso, ma non mica l'idea del soggetto, nè quella della modificazione; idee necessarie ed elementari per potersi formare il giudizio: *Io sono afflitto*. Noi diremo dunque *che le idee sono gli elementi de' nostri giudizj, e che questi elementi sono il prodotto della meditazione su gli oggetti delle sensazioni e della coscienza*. Ma qui un' altra quistione importante si presenta allo spirito, la quale non è stata pensata nè da *Locke*, nè da' suoi discepoli. Le facoltà elementari della meditazione sono l'analisi e la sintesi: le idee sono il prodotto della meditazione su gli oggetti presentati dalla sensazione e dalla coscienza: ora si dee cercare: *Tutte le idee semplici sono il prodotto dell' analisi degli oggetti della sensazione, e della coscienza?* Per enunciare altrimenti questo importante problema, diamo un nome comune alle sensazioni, ed alle percezioni della coscienza, e chiamiamole tutte *sentimenti*. Ciò supposto, si domanda: *Tutte le idee semplici sono esse il prodotto dell' analisi de' sentimenti?* La conoscenza del sistema delle nostre facoltà è sufficiente a risolvere il problema enunciato. Noi abbiamo osservato, che vi è una sintesi ideale, e che comparando insieme gli oggetti sensibili, nascono da questo atto di comparazione alcune nozioni soggettive, che si chiamano *rapporti*, i quali non corrispondono ad alcun oggetto sensibile. Noi abbiamo fatto conoscere, che dicendo: *Il corpo A è uguale al corpo B*; noi possiamo denotare l'oggetto sensibile A, e l'oggetto sensibile B: ma non possiamo

denotare un oggetto sensibile, che sia l'uguaglianza, nè determinare alcuna sensazione, la quale ci presenti l'uguaglianza; che l'aggettivo *uguale* è un aggettivo metafisico, non mica un aggettivo fisico. Questa nozione di uguaglianza è dunque un prodotto della comparazione, il che vale quanto dire della sintesi. Bisogna dunque ammettere delle idee semplici, le quali sono un prodotto della sintesi. Ecco la risoluzione del problema enunciato: essa sarà maggiormente sviluppata in appresso: alla domanda: *che cosa è idea*? io risponderò: L'idea è un elemento del giudizio: essa è un prodotto della meditazione, su gli oggetti presentati dalla sensibilità e dalla coscienza: essa è un prodotto della meditazione su i sentimenti. Con queste diverse espressioni io dirò la stessa cosa. Alla domanda: *D'onde ci vengono le idee semplici*? Io risponderò: Alcune idee semplici sono un prodotto dell'analisi degli oggetti sensibili; altre sono un prodotto della sintesi. Io risponderò ancora: Alcune idee semplici sono *oggettive:* esse corrispondono ad alcune realtà: altre idee semplici sono *soggettive;* esse non corrispondono ad alcun oggetto fuori dello spirito; esse sono semplici vedute dello spirito, le quali derivano dalla sua facoltà di sintesi.

Per non prendersi equivoco sul significato che io lego a questi vocaboli *oggettivo* e *soggettivo*, io dichiaro che per *oggettivo* intendo ciò che nelle nostre cognizioni deriva dagli oggetti che si conoscono, e per *soggettivo* ciò che nelle stesse deriva dal soggetto conoscitore. Questi due vocaboli si prendono ancora in un altro senso, quando si parla della realtà delle nostre conoscenze: l'*oggettivo* dinota allora quell'elemento della nostra conoscenza, a cui corrisponde una realtà in sè, ed il *soggettivo* dinota ciò a cui non

corrisponde alcuna realtà. Nel primo caso l'elemento della nostra conoscenza si riguarda relativamente alla sua origine, e nel secondo si riguarda relativamente all'oggetto a cui si riferisce. Così la sensazione riguardo alla sua origine è *oggettiva*, poichè deriva dagli oggetti; riguardo agli oggetti a cui si riferisce è *soggettiva*, poichè negli oggetti non vi è nulla di simile alle nostre sensazioni in quanto sensazioni. Ma siccome la sensazione, secondo la mia dottrina, ci manifesta un soggetto reale incognito, sotto questo punto considerata, si può ancora riguardare come *oggettiva*. Le nozioni *a priori*, o le forme, secondo *Kant*, sono soggettive tanto riguardo alla loro origine, che per la loro realtà: laddove, secondo i Cartesiani, sono soggettive riguardo all'origine, ma oggettive riguardo alla realtà. Se le idee semplici sono un prodotto o dell'analisi, o della sintesi; segue che lo spirito non è passivo riguardo alle idee semplici, e che la dottrina Lockiana in questo punto è falsa. Le idee degli oggetti sensibili sono un prodotto dell'attività intellettuale. Voi non potete formarvi l'idea di un albero particolare, se prima non rivolgete la vostra attenzione a questo albero, separandolo dagli altri oggetti, che la sensibilità vi presenta; e se in seguito non facciate l'analisi del complesso delle sensazioni, che questo albero vi desta, ed indi la sintesi reale di questo stesso complesso.

Se vi sono idee semplici soggettive è falso che tutte le idee semplici ci vengono dalla sensazione, e dalla coscienza; ma bisogna ammetterne alcune, le quali sorgono dall'attività sintetica, e queste sono appunto i rapporti. Ma non tutte le idee soggettive riguardo all'origine sono soggettive riguardo alla realtà. Secondo la mia dottrina l'idea dell'*assoluto* è soggettiva

riguardo all'origine, ma essa si riferisce ad un oggetto reale, come vedremo.

La scuola di *Cartesio* insegna che vi sono idee anteriori a' sentimenti. Quella di *Kant* insegna che non vi sono idee anteriori a' sentimenti, ma che ve ne sono indipendenti da essi. Tutte e due queste dottrine mi sembrano false. Non vi sono idee anteriori a' sentimenti, nè indipendenti da' sentimenti; poichè anche i rapporti suppongono i termini del rapporto su de' quali si esercita l'attività sintetica.

§ 47. Il sig. *Laromiguière* ha impiegato tutto il secondo volume delle sue Lezioni di filosofia per ispiegare in generale l'origine di tutte le nostre idee. Il saggio Autore ha conosciuto, che le idee sono un prodotto della meditazione su i sentimenti; ma non ha conosciuto che vi sono idee semplici, le quali sono un prodotto della sintesi; e sono soggettive, non oggettive. Questa dottrina è in contraddizione con quella che egli insegna su i rapporti. Il termine di *rapporto*, egli dice, denota o l'atto della comparazione, o l'idea risultante da questo atto. Inoltre egli insegna, che il rapporto è un' idea la quale non ha un oggetto reale al di fuori dello spirito. Ora se la comparazione, io dico, è una sintesi, e se il risultamento di questa sintesi è un' idea che non risulta da un'impressione, e che non ha perciò un oggetto reale al di fuori, segue che vi sono idee semplici, le quali sono solamente *soggettive* ed un prodotto della sintesi. Intanto il Filosofo citato definisce l'idea così: « L'idea non è altra cosa, se non che un sentimento distinto, un sentimento sviluppato da altri sentimenti (1). » Ma se il rapporto, io dico all'illustre scrittore, non ha un oggetto a cui

(1) T. 2, 1. lez.

corrisponda, se esso è un' idea, la quale non deriva da un' impressione, esso non può certamente consistere in un sentimento distinto e sviluppato da altri sentimenti. Additatemi, io vi prego, la sensazione che sia l' uguaglianza: non vi è una siffatta sensazione, voi mi rispondete: il rapporto, io dunque concludo, non è mica un sentimento distinto e sviluppato da altri sentimenti.

Ma vediamo come questo filosofo cerca di provare la sua dottrina. « Poichè noi siamo dotati di memoria non possiamo esser limitati, in ciascun istante della nostra esistenza, all' idea che l' attenzione fa sortire dal sentimento attuale. Noi abbiamo insieme e l' idea nuova che sopravviene, ed un numero d' idee proporzionato alla capacità della memoria. Ora, allora che abbiamo molte idee insieme, si produce in noi una maniera particolare di sentire. Noi sentiamo fra queste due idee delle similitudini, delle differenze, de' rapporti. Noi chiameremo questa maniera di sentire, che è comune a tutti, *sentimento di rapporto*, o *sentimento-rapporto*. Si vede che questi *sentimenti-rapporti*, risultando dall' approssimamento delle idee, debbono essere infinitamente più numerosi de' sentimenti di sensazioni, o de' sentimenti che nascono dall' azione delle facoltà. Regnerà dunque una estrema confusione fra questa moltitudine di rapporti, di cui abbiamo il sentimento, se l' anima per isvilupparli non si conduce presso a poco come ella si è condotta per isviluppare ciò che da prima aveva sentito, cioè se non applica la sua attività a questa terza maniera di sentire, come l' ha applicata alla prima ed alla seconda (1). »

(1) 2. lezione.

Le similitudini e le differenze non si sentono mica, ma si giudicano in seguito della comparazione delle nostre idee. Sentire insieme più idee, non è lo stesso che compararle, anche secondo la dottrina del Filosofo di cui parliamo. Il risultamento della comparazione di due oggetti distinti è un' idea a cui non corrisponde alcuna impressione ed alcun oggetto. Noi abbiamo il sentimento di questi rapporti, poichè essi sono nostre idee; ma il sentimento di queste idee suppone già la loro formazione, la quale nasce dall' attività sintetica della nostra intelligenza. Vi sono dunque idee semplici, le quali non sono un sentimento distinto e sviluppato dagli altri sentimenti.

Allora che colle nostre sensazioni si riproducono altre idee, le quali sono associate, il sentimento di queste sensazioni colle idee associate, è il sentimento di ciò che accade in noi, sentimento che noi abbiamo chiamato coscienza: non vi è dunque qui una terza maniera di sentire, come pretende il nostro autore: noi non sentiamo, se non che o gli oggetti esterni, o gli oggetti interni: non vi son dunque, relativamente alla nostra facoltà di conoscere, che due maniere di sentire, la sensazione, e la coscienza: il sentimento esterno, ed il sentimento interno, il valente uomo, di cui esaminiamo la dottrina, ammette quattro maniere di sentire: La prima è la sensazione, ed egli la chiama *sentimento-sensazione*; La seconda è il sentimento dell' azione delle nostre facoltà intellettuali; La terza è il sentimento-rapporto di cui abbiamo parlato; La quarta è il *sentimento morale*. « Allora che percepiamo, o solamente allora che supponiamo un' intenzione nell' agente esteriore, tosto, al sentimento di sensazione, che esso produce in noi, si riunisce un nuovo sentimento, che sembra non aver nulla di comune col

sentimento di sensazione. Esso prende ancora un altro nome: si chiama *sentimento morale*. Qui si mostrano le idee del giusto, dell'ingiusto, dell'onesto, le idee di generosità, di delicatezza, ecc. Le idee sensibili hanno la loro origine nel sentimento-sensazione, e la loro causa nell'attenzione. Le idee delle facoltà dell'anima hanno la loro origine nel sentimento dell'azione di queste facoltà, e la loro causa ancora nell'attenzione. Le idee di rapporto hanno la loro origine nel sentimento di rapporto, e la loro causa nell'attenzione e nella comparazione. Le idee morali hanno la loro origine nel sentimento morale, e la loro causa o nell'attenzione, o nella comparazione, o nel raziocinio, o nell'azione riunita di queste facoltà. Fa d'uopo dunque concludere: *che esistono quattro origini, e tre cause delle nostre idee* (1). »

L'illustre autore ammette che noi abbiamo l'idea di Dio, e su la natura di questa idea egli scrive: « Vi è un'idea che s'innalza al di sopra di tutte le idee, e che innalza l'umanità al di sopra di sè stessa. Sebbene un istinto universale la suggerisca immediatamente, bisognava una ragione più grande dell'ordinaria per isvilupparla da tutto ciò che poteva alterarla, od oscurarla. Alcuni saggi dissero: *Tutto si fa nella natura da alcuni agenti che muovono, e che son mossi a vicenda: egli bisogna dunque, che esista un primo motore immobile.* Allora la potenza e l'intelligenza furono tolte alla materia, per essere rese a colui che dispone della materia . . . Fintantochè si aveva identificato il primo principio colla natura non si aveva di Dio che un sentimento confuso: questo sentimento divenne una idea dal mo-

(1) Tom. 2, lez. 2.

mento, in cui il primo principio fu separato dalla natura (1). »

Gli oggetti sentiti non possono essere che di due specie, o esterni, o interni. I sentimenti degli oggetti esterni si chiamano propriamente sensazioni. I sentimenti delle cose che sono in noi si chiamano coscienza, o sentimenti interni. La sensazione e la coscienza abbracciano tutti i sentimenti. Non vi son dunque, nè vi possono essere quattro specie di sentimenti; ma due. Il sentimento delle sensazioni, associate ad alcune idee riprodotte, è compreso nella coscienza, la quale è il sentimento di tutto ciò ch' è in noi, cioè del *me*, delle sue passioni, e delle sue azioni. Le similitudini e le differenze non si sentono mica: esse non sono cose assolute: sono i risultamenti dell' attività sintetica dello spirito, la quale si esercita su gli oggetti sensibili. I sentimenti che si dicono morali non appartengono alla nostra facoltà di conoscere, ma sono certi principj di azione che muovono la volontà ad agire in un certo modo: essi non presentano allo spirito alcun oggetto; ma sono dei piaceri o dei dolori, che non nascono immediatamente dall' impressione fisica fatta su i nostri organi, ma dalle nostre percezioni. Questi sentimenti sono i piaceri ed i dolori della coscienza; e perciò si riducono al sentimento interno.

La causa delle idee sensibili non è solamente l' attenzione che decompone, ma ancora la sintesi reale, che ricompone.

Iddio non è un oggetto sensibile: non si può dunque aver di Dio alcun sentimento; ma un' idea intellettuale.

---

(1) 1. Lezione.

Non bisogna confondere il sentimento di un' idea coll' idea stessa. Si può avere, ed abbiamo noi effettivamente la coscienza dell' idea di Dio; ma questo Essere infinito, essendo distinto dalla natura, non può essere un oggetto sentito, ma un oggetto pensato dalla ragione, che dal condizionale si eleva all' assoluto.

Queste riflessioni mi obbligano a concludere, che non può dirsi essere ogni nostra idea un sentimento distinto, e sviluppato dagli altri sentimenti. Una tal definizione conviene solamente alle idee particolari degli oggetti sensibili.

Ma fa d'uopo ammettere certe idee semplici, le quali, sebbene suppongano i sentimenti, non sono affatto sentimenti, ma prodotti semplici dell' attività sintetica dell' intelligenza; poichè non tutte l'idee semplici sono i prodotti dell' analisi: alcune sono i prodotti della sintesi.

Il valente uomo ci ha dato, su l'origine delle nostre idee, importanti osservazioni. Egli ha molto bene conosciuto l' efficacia dell'attività intellettuale, nella formazione di esse: ha molto bene osservato, che i rapporti non hanno un oggetto reale al di fuori dello spirito, ma egli non ha dedotto da queste dottrine tutte le illazioni che legittimamente scendono.

§ 48. Io non temo dirlo, la quistione su l' origine delle idee presenta de' problemi che non sono stati ancora nè proposti, nè risoluti. I filosofi si sono più tosto occupati a distruggere, che ad edificare; ma se dopo di aver distrutto, non si costruisce, lo spirito rimane in una situazione penosa. *Locke* ha combattuto nel primo libro l' ipotesi delle idee innate: con ciò ha egli determinato negativamente la quistione; ma negando le idee innate si possono fare molte altre supposizioni, ed elevare molte quistioni. *Se non vi sono*

idee innate, cioè idee anteriori a' sentimenti, e se tutte le nostre idee incominciano coi sentimenti, vi sono idee che non vengono dai sentimenti? La filosofia critica ha elevato questo problema, e noi abbiam veduto, come essa l'ha risoluto. Abbiamo dimostrato, che bisogna ammettere alcune idee soggettive, le quali derivano dall'attività del soggetto conoscitore, e che non hanno un oggetto al di fuori, a cui corrispondano. Gli stessi seguaci di *Locke*, fra i quali *Dumarsais*, ammettono espressamente queste idee soggettive che sono espresse da' sostantivi ed aggettivi metafisici. E qui si presenta un altro problema molto importante: *Quale è la natura e l' uso di queste idee soggettive riguardo alla conoscenza?* Esamineremo in appresso diligentemente la proposta quistione. Ma prima conviene di esaminarne un'altra. In tutte le lingue si trovano espresse alcune idee, le quali sembrano essenziali all'uso dell'umano intendimento: tali sono, per esempio, le idee di sostanza, e di qualità, senza le quali non vi sarebbero i nomi sostantivi ed i nomi aggettivi; ed in conseguenza non si potrebbe esprimere il giudizio, che suppone tali idee: tali sono ancora le idee di spazio, e di numero; e tutte quelle con cui leghiamo gli oggetti delle nostre percezioni, per esempio, le idee di causa, e di effetto. Ora si dee cercare: *Vi sono esse alcune idee essenziali all'umano intendimento, senza le quali il sapere umano sarebbe impossibile?* Se si risponde affermativamente alla proposta quistione, si dee cercare di nuovo: *Quale è il fondamento della distinzione fra le idee essenziali all'umano intendimento, e quelle che si riguardano come accidentali all' intelletto?* I pensatori conosceranno certamente l'importanza di queste ricerche.

Le idee degli individui, che sono nello spirito di un

uomo, son diverse da quelle che sono nello spirito di un altro. Le idee essenziali all' umano intendimento non sono dunque idee particolari. Ma se le idee particolari di un uomo possono esser diverse da quelle di un altro, segue che un individuo del genere umano può esser privo di alcune idee, le quali ad un altro non mancano. L' idea della specie è l' idea di ciò che hanno d' identico più individui: se dunque un uomo è privo delle idee di alcuni individui, come potrà egli aver l' idea della specie, a cui tali individui si riferiscono? Se voi non foste giammai stati in Africa, nè aveste giammai ricevuto dagli altri le idee dei coccodrilli, e degli elefanti, vi mancherebbe certamente il mezzo dei sentimenti per avere le idee generali di questi animali, e molti uomini non hanno giammai avuto l' idea generale dello zucchero, del caffè, del mare, e forse anche del fuoco stesso, poichè sono stati privi dei sentimenti necessarj per acquistar siffatte idee.

Se le idee sono il prodotto della meditazione su i sentimenti, segue che noi possiamo esser privi di alcune idee, o perchè ci mancano i sentimenti necessarj, per formarcele, o perchè, avendo questi sentimenti, non abbiamo meditato abbastanza su gli stessi, per acquistare le idee corrispondenti. Quelle idee, per le quali non tutti gli uomini hanno i sentimenti necessarj alla loro formazione, io le chiamo *idee accidentali all' intelletto*; quelle poi, per la formazione delle quali non mancano ad alcun uomo su la terra i sentimenti necessarj, io le chiamo *idee essenziali all' intelletto*. Non essendo tutte le idee generali essenziali all' umano intelletto, ed essendovi, dall' altra parte, alcune idee, le quali si trovano in tutti gli uomini, che hanno posto in esercizio le facoltà della meditazione;

sembra che si debbano ammettere idee essenziali all'intelletto, e che di queste appunto dee il filosofo farne l'analisi.

§ 49. Le idee sono il prodotto della meditazione su i sentimenti. Per avere dunque alcune idee è necessario di avere alcuni sentimenti, e le facoltà di analisi e di sintesi, che sono le facoltà elementari della meditazione. Queste facoltà sono in tutti gli uomini, e debbono perciò riguardarsi come essenziali all'umano intelletto: se dunque vi sono alcuni sentimenti universali e perenni in tutti gli uomini, non vi è dubbio che vi sono in tutti gli uomini i germi necessarj per lo sviluppo di alcune idee, e che perciò fa d'uopo ammettere alcune idee essenziali all'intelletto. Queste idee son quelle, per le quali sono sufficienti i sentimenti, che in qualunque luogo, ed in qualunque tempo modificano lo spirito di ogni individuo del genere umano.

Abbiamo osservato più volte, che il primo fatto da cui, per non traviarsi, dee partire la filosofia, è il sentimento del *me*, il quale sente un *fuor di me*. Abbiamo provato, che il sentimento del *me* è inseparabile da quello di un *di fuori*, e quello di un *di fuori* da quello del *me*. Questo fatto offre l'oggetto di una sintesi reale: ogni sintesi suppone un'analisi: questo fatto offre dunque l'oggetto allo sviluppamento delle facoltà della meditazione. Questo fatto è universale per tutti gli uomini, per tutti i luoghi, e per tutti i tempi. Il complesso de' sentimenti racchiusi in questo fatto dee dunque riguardarsi come essenziale all'umano intendimento. Le facoltà della meditazione sono ancora in tutti gli uomini, e per loro mezzo ha esistenza l'umano sapere. I sentimenti dunque, su dei quali dirigendosi la meditazione può produrre tutte le

idee essenziali all'intendimento, son già trovati: ess sono il sentimento del *me*, e quello di un di *fuori*. Tutte le idee dunque, che l'azione feconda della meditazione può sviluppare da questi sentimenti, si debbono riguardare come essenziali all'umano intelletto; e di queste appunto io mi accingo a farvene l'analisi.

È questo il nuovo punto di veduta, sotto del quale io presento a' pensatori di buona fede l'importante e fondamentale ricerca dell'origine delle nostre idee.

Io convengo con *Locke*, che tutte le nostre idee sono acquistate. Ma soggiungo, 1.° Che lo spirito non è passivo nella formazione delle idee, e fo consistere l'idea nel *prodotto della meditazione su i sentimenti*. 2.° Che sebbene non vi sieno idee innate, cioè anteriori a' sentimenti, ed indipendenti da' sentimenti, bisogna nondimeno ammettere, che alcune idee sono essenziali all'intelletto, e che le condizioni per acquistarle fanno parte della nostra natura. 3.° Che non tutte le idee sono de' sentimenti distinti, e sviluppati da altri sentimenti; ma che vi sono alcune nozioni semplici, le quali non sono sentimenti, ma percezioni semplici dello spirito, che non possono derivarsi dall'analisi degli oggetti sensibili, ma derivano dall'attività sintetica dell'intelligenza; e sono, in conseguenza, soggettive, non oggettive, riguardo alla loro origine.

Kant pretende, che tutte le idee essenziali all'intelletto sono soggettive: io cerco di stabilire, che bisogna ammetterne delle oggettive. Egli pretende, che le diverse connessioni delle nostre percezioni sono soggettive: io stabilisco al contrario, che vi ha una sintesi reale, ed una sintesi ideale; che le connessioni della prima sono oggettive, quelle della seconda soggettive. Con questa importante, e legittima distin-

zione, io pongo in sicuro la realtà delle nostre conoscenze, ed evito le contraddizioni, nelle quali necessariamente s' immerge il criticismo.

CAPO IX.

Dell' Origine delle Idee dell' unità, del numero, dello spazio.

§ 50. Facciamo dunque l' analisi di questo fatto primitivo: *io percepisco il me, il quale percepisce un* fuor di me; e vediamo quali idee racchiude questo gruppo di sentimenti, che incessantemente si trova in me. Io sento il *fuor di me* come un multiplice. Ciascuna parte di questo multiplice si sente da me come distinta dalle altre, e le modificazioni di una parte non sono nel mio sentimento le modificazioni delle altre. Il tronco di un albore è distinto da'rami: ciascun ramo è distinto da un' altro: il moto di un ramo può stare senza il moto di un' altro, e di tutto l'albore. Similmente la mia mano diritta è distinta dalla mia mano sinistra, e le modificazioni di una delle mie mani son distinte da quelle dell' altra. Tale è il sentimento di un *fuor di me*. Vediamo qual sia il sentimento del *me*. La coscienza del raziocinio è la coscienza, o la percezione del *me* che ragiona: la percezione del *me* che ragiona è la percezione del *me*, che dice *dunque*, cioè che deduce: la percezione del *me*, che dice *dunque*, è la percezione del *me*, che giudica nella illazione e nelle premesse. L' *Io* dunque, sentito dalla coscienza nel raziocinio, è l' istesso *Io* sentito in ciascuno de' giudizj, di cui si compone il raziocinio. L' *Io*, che ragiona è dunque nel sentimento lo stesso *Io* che giudica; ma l' *Io* che giudica è l' *Io*

che dice *è*, o *non è*; in conseguenza è l'*Io* che percepisce il soggetto, ed il predicato del giudizio. L'*Io* è dunque uno nella percezione, nel giudizio, nel raziocinio.

Il soggetto del giudizio può avere una composizione fisica, ed un'unità logica. Per esempio, allora che dico: *Il circolo ha i raggi uguali*, il soggetto ha una composizione fisica, poichè il circolo è un moltiplice; ma ha un'unità logica, perchè il pensiere che giudica dee abbracciare tutto il circolo: il pensiere è dunque quello che rende uno il circolo, il quale è un moltiplice: io chiamo questa unità, *unità sintetica del pensiere*, cioè l'unità della composizione, o della sintesi del pensiere. La coscienza percepisce dunque l'unità sintetica del pensiere; ma percepire l'unità sintetica del pensiere si è percepire lo stesso *me*, che riunisce la varietà delle percezioni del soggetto logico. L'*Io* dunque sentito nell'unità sintetica della percezione, è uno, malgrado la varietà delle percezioni, che esso riunisce. L'*Io* dunque, che incomincia un raziocinio, una dimostrazione, una scienza quale che siasi, è l'istesso *Io* che la termina, e che dice *dunque* nell'ultima illazione. L'*Io* che dice *dunque* è l'*Io* che esiste nella deduzione, o, per dir meglio, che esiste in quel modo che noi diciamo *deduzione*, e l'*Io* che dice *è*, o *non è*, è l'*Io* che esiste in quel modo, che noi diciamo *affermazione*, o *negazione*. Ora la deduzione, l'affermazione, e la negazione son modi semplici: è impossibile che vi sia la metà, la terza, la quarta parte, ecc., della deduzione, dell'affermazione, e della negazione. L'*Io* è dunque semplice, o *uno*, nel rigore del termine.

§ 54. L'unità metafisica del *me* è una verità che si mostra in un modo infallibile a chi rientra nella

solitudine del suo intendimento. Un filosofo, che si ripiega su di sè stesso, e si contempla con tranquillità, non può certamente esser materialista di buona fede. Non si può gettare uno sguardo profondo su lo spirito umano senza sentire ad ogni passo la sua indefinibile unità. « Se una sostanza, che pensa (dice *Bayle*) non fosse una, che come un globo è uno, esso non vedrebbe mai un albero intiero, non sentirebbe mai il dolore eccitato da un colpo di bastone. Ecco un mezzo, onde convincersi di ciò. Considerate la figura delle quattro parti del mondo su di un globo, voi non vedrete in questo globo cosa alcuna che contenga tutta l'Asia, o anche un fiume intiero, il luogo che rappresenta il regno di Siam, e voi distinguete un lato dritto, ed un lato sinistro nel luogo che rappresenta l'Eufrate. Nasce da ciò, che se questo globo fosse capace di conoscere le figure, di cui è stato adornato, non conterebbe cosa alcuna, la quale potesse dire: *Io conosco tutta l'Europa, tutta la Francia, tutta la città di Amsterdam, tutta la Vistola*: ciascuna parte del globo potrebbe solamente conoscere la parte della figura che le sarebbe caduta in sorte, e come questa parte sarebbe sì piccola, che non rappresenterebbe luogo alcuno per intiero, sarebbe assolutamente inutile che il globo fosse capace di conoscere; da questa capacità non ne risulterebbe alcun' atto di conoscenza, o per lo meno sarebbero atti di conoscenza molto diversi da quelli che noi sperimentiamo, poichè i nostri ci rappresentano un albero intiero, un intiero cavallo. Prova evidente, che il soggetto colpito da tutta l'immagine di questi oggetti, non è divisibile in molte parti; e perciò che l'uomo, in quanto pensa, non è corporeo, o materiale, o composto di molti esseri. Se egli fosse tale, non sarebbe niente sensi-

bile a' colpi del bastone, poichè il dolore si dividerebbe in tante particelle quante ve ne sono negli organi colpiti. Ora questi organi contengono un' infinità di particelle, e così la porzione del dolore, che converrebbe a ciascuna parte, sarebbe sì piccola, che non si sentirebbe affatto (1). »

Io prego il lettore di leggere l' intiero luogo.

Sebbene il sapere umano incominci dall' analisi; pure esso consiste nella sintesi. Un uomo non può dirsi che abbia la cognizione di un' oggetto, se non riunisce le cognizioni delle diverse parti di esso. Ma questa riunione è impossibile senza l' unità del soggetto che riunisce. Se un' individuo conoscesse alcune parti di un' edifizio, ed un altro ne conoscesse delle altre, niuno de' due potrebbe dire di avere la cognizione dell' edifizio. Il sapere umano consiste dunque nell' unità sintetica del pensiere, e questa unità suppone il centro dell' unione della sintesi nel *me*.

Ogni sintesi ha un principio ed un termine. Il principio della sintesi è l' analisi, poichè lo spirito, volendo conoscere un oggetto, dee dirigere su lo stesso la sua attenzione, ed incominciare dal separarlo dagli altri, che si possono presentare al pensiere: indi incomincia a decomporre le qualità dell' oggetto, ed a riunirle al soggetto, e così continua decomponendo e ricomponendo; la sintesi riunisce ciò che l' analisi ha separato. Ma dopo dell' operazione sintetica un altro atto di analisi ha luogo con cui lo spirito separa questa somma degli elementi riuniti dal resto de' pensieri, che possono aver esistenza in lui, e con cui dà termine alla sua sintesi, ed imprime così l' unità sintetica al pensiere. Fra le idee che costituiscono l' idea com-

(1) *Bayle*, Dict. hist. crit., art. Leucippe, note. E.

plessa di corpo, lo spirito separa quella di estensione: decomponendo questa idea si forma quella di linea retta. Ricomponendo, dopo d'aver decomposto, acquista le conoscenze de' rapporti diversi delle linee, degli angoli, delle figure rettilinee, ecc., e così costituisce la geometria elementare piana, scienza che egli separa dalle altre separando la somma delle conoscenze che la compongono dal resto delle altre conoscenze di cui lo spirito umano è capace: questa separazione, con cui si dà termine alla sintesi, forma l'unità della scienza di cui parliamo.

Una scienza è una catena di raziocinj, diretti a darci la cognizione la più distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi: i raziocinj sono una serie di giudizj: senza la sintesi immediata del giudizio, e la mediata del raziocinio, la scienza umana non sarebbe possibile. Ora è necessaria l'unità sintetica nel raziocinio, poichè senza il *dunque* non vi sarebbe raziocinio, come senza l'*è*, o il *non è*, non vi sarebbe giudizio. Il *dunque* in un raziocinio lega, in una unità di pensiere, le diverse parti di esso, cioè l'illazione e le premesse; e l'*è*, o *non è* nel giudizio, lega, in una unità di pensiere le diverse parti di esso, cioè il predicato ed il soggetto. L'unità sintetica del pensiere è dunque essenziale all'umano sapere. *Questa unità consiste nell'unione, o nella connessione de' diversi elementi del pensiere*. E, per isviluppare questa nozione dell'unità sintetica del pensiere io osservo, che bisogna distinguere due specie di sintesi delle nostre idee, cioè una *sintesi di composizione*, ed una *sintesi di connessione*. Se unite insieme tre linee rette in un certo dato modo, avrete un triangolo; le idee di queste tre linee si combinano insieme per formare la nozione complessa del triangolo: la loro sin-

tesi è una sintesi di composizione, poichè sarebbe un errore il dire, che un lato di questo triangolo ha l'altro. Se dico 5+7 è 12, avrò una sintesi di composizione, ed una sintesi di connessione. Le nozioni di 5 e di 7 sono unite con una sintesi di composizione; e la nozione complessa di 5+7 è unita con una sintesi di connessione colla nozione del 12, perchè lo spirito vede necessariamente il rapporto d'identità fra queste due nozioni. L'unità sintetica del pensiere consiste appunto nel rapporto di composizione, o di connessione, che lo spirito pone fra gli elementi del pensiere.

Questa riunione degli elementi del pensiere, colla quale si costituisce l'unità sintetica, suppone l'unità del soggetto che riunisce. Come si farebbe l'unione di questi pensieri senza un centro di unione? Ove s'incontrerebbero i diversi raggi del sapere senza un centro che li riunisca? Se un uomo non legasse le ultime verità di una scienza con quelle di mezzo, e queste co' primi principj, ove sarebbe l'unità della scienza? Ma se individui diversi conoscessero queste diverse parti, e che uno non conoscesse quelle che conosce l'altro, la scienza sarebbe forse possibile? Non è egli necessario, che *l'Io di Newton*, che ritrova il calcolo sublime, sia lo stesso *Io*, che ha appreso la numerazione aritmetica. L'unità sintetica suppone l'unità metafisica indefinibile del *me*. È necessario per la formazione della scienza che noi rimeniamo la varietà delle nostre percezioni, e modificazioni tutte ad un punto fisso ed invariabile al *me*, il quale è uno.

Nel sentimento del *me* noi abbiamo dunque il sentimento dell'*uno*, del *semplice*, dell'*indivisibile* pensante. Noi non possiamo definire l'unità: questa nozione è semplice: facendo l'analisi del sentimento del *me*, il quale sente un *fuor di me*, questa nozione si mostra chiaramente a noi.

Egli è necessario di non confondere l'unità sintetica del pensiere coll'unità metafisica del *me*. La prima è un'unità condizionale, la quale suppone l'operazione del nostro spirito: ogni nostro pensiere, sebbene complesso, è uno, perchè lo spirito introduce fra i suoi elementi la congiunzione, o la connessione: esso è un prodotto della sintesi di composizione, o di quella di connessione, ed in ciò consiste la sua indivisibilità: ogni nostro pensiere è indivisibile, posto che dee essere tale pensiere, poichè togliendo un elemento, non è più quel pensiere di cui si parla. Un raziocinio è indivisibile, posto che sia tale raziocinio; ma un uomo potrebbe aver nello spirito le premesse senza aver dedotto l'illazione. L'idea del corpo umano è una, poichè se togliete l'idea della testa, per esempio, non è più l'idea del corpo umano; ma un uomo potrebbe veder solamente la testa di un altro. L'unità metafisica del *me* è assoluta: essa non risulta dalla congiunzione di diversi elementi: essa è invariabile, ed indipendente da qualunque operazione dello spirito. Le modificazioni del *me* si riferiscono ad un moltiplice, e sotto questo riguardo son molte; ma *l'Io* è *uno*, e non può divenir moltiplice giammai. L'*Io* ha la coscienza di una moltitudine di sensazioni, e questa coscienza sarebbe impossibile se tutte queste sensazioni non appartenessero ad uno stesso soggetto semplice.

L'*Io* è uno, e perchè egli è uno, è possibile l'unità nelle scienze e nelle opere dell'arte, il che vale quanto dire, che l'unità metafisica del *me* è il fondamento dell'unità sintetica del pensiere, e che nel sentimento del *me* bisogna riporre l'origine della idea dell'unità.

§ 52. I corpi sono moltiplici: intanto non lasciamo di attribuire ad essi l'unità: noi diciamo, per esempio, che nel nostro sistema planetario vi è un Sole, che la nostra Terra ha una Luna, che è suo satellite; che il nostro spirito è unito ad un corpo, che noi abbiamo una testa, un naso ecc. Fa d'uopo perciò esaminare in qual senso possiamo dire, che un corpo è *uno*.

Lo spirito riguarda come *uno* quell'oggetto composto, a cui si riferisce il pensiere, che ha ricevuto l'unità sintetica. L'unità che attribuiscesi dallo spirito agli oggetti corporei, io la chiamo, per distinguerla dalle altre due, *unità fisica*.

Ma qui un'altra ricerca si presenta al mio spirito: Vi è egli qualche cosa al di fuori del pensiere, e nell'oggetto che determina l'intelletto a riunire in una data unità sintetica alcuni suoi pensieri? Prendete con la mano un pezzo di marmo; esso non sostenuto cadrà: provatevi di separare le sue parti: per riuscirvi dovete fare dello sforzo: questo non è lo stesso di quello che dovete fare per impedire la sua caduta: queste parti si tengono dunque insieme unite, e vi è fra di esse una scambievole attrazione. In questo pezzo di marmo si può trovare un centro di gravità, la cui discesa impedita, impedisce quella di tutto il corpo. Le parti di questo corpo fanno delle impressioni simili sul tatto e sulla vista. Prendete ora un pezzo di metallo; voi troverete ancora una scambievole attrazione fra le parti di esso. Ma ciascuna parte del marmo che si tiene unita colle altre parti del marmo, non si tiene unita colle parti del metallo, e ciascuna parte del metallo, che si tiene unita colle altre parti del metallo, non si tiene unita colle parti del marmo. Impedita la discesa del centro di gravità del

marmo, s'impedisce la caduta di questo corpo, ma non s'impedisce quella del pezzo di metallo. Le impressioni, che fanno sul tatto e su la vista le parti del marmo son simili fra di esse, ma non presentano una uguale similitudine con quelle che producono le parti del metallo. Vi è dunque qualche cosa nel marmo, che obbliga lo spirito a riunire in un' unità sintetica le diverse percezioni che esso fa nascere; e vi è qualche cosa nel metallo che obbliga lo spirito a riunire in una unità sintetica le diverse percezioni che esso fa nascere.

Ho dimostrato contro il criticismo, che la prima operazione dell'attività dell'intelligenza è l'analisi non la sintesi. Che vi ha una sintesi reale, la quale è il fondamento di tutte le altre specie di sintesi, che ho spiegato, trattando del sistema delle facoltà intellettuali. Siegue da ciò, che lo spirito incomincia dal separare qualche oggetto i cui elementi si presentano uniti; che in seguito decompone, e ricómpone l'oggetto medesimo, e costituisce così l'unità sintetica del suo pensiere. Ora l'unione degli elementi, di cui è parola, essendo data allo spirito, essa è il fondamento oggettivo dell'unità sintetica.

Sembra che vi sia qualche cosa di arbitrario nella formazione di queste unità sintetiche. Noi riguardiamo come uno il corpo umano, ed insieme come uno il suo capo, la sua mano diritta, ecc. Similmente riguardiamo come una la mano diritta, e come uno il dito pollice, ecc. Lo stesso avviene nella sintesi ideale, da cui dipende la classificazione. Noi riguardiamo come una l'idea di animale ed insieme come una l'idea di uomo.

Le operazioni dell'analisi e della sintesi son dirette dalla volontà. Se vogliamo acquistare una cogni-

zione distinta di un oggetto, cominciamo dal separarlo dagli altri che insieme si possono a noi presentare: questa separazione è richiesta dalla limitazione delle nostre facoltà, le quali non possono abbracciare, con una sola operazione, un soggetto molto vasto, ed han bisogno per farlo di operazioni ripetute. Ma se l'oggetto è troppo vasto ancora dobbiamo separare una sua parte dalle altre, e così di seguito. Volendo, per esempio, acquistare una cognizione distinta del corpo umano, incomincio dal separarlo dagli altri corpi della natura, indi separo da esso il capo, e così di seguito. Ma lo spirito non separa, se non per unire di nuovo, e se le sue operazioni incominciano dall'analisi, terminano colla sintesi, la quale è il compimento del sapere umano. È legge primitiva del nostro intelletto, di rimenare all'unità i suoi diversi pensieri: perciò siccome col separare egli costituisce una unità sintetica, così col riunire questa unità sintetica ad altri pensieri, annienta, per dir così, la prima unità, poichè, costituisce un altro termine alla sua sintesi. Quando riguardo il corpo umano come un corpo organizzato avente un capo, un tronco, e de' rami, io separo l'idea del corpo umano dagli altri pensieri, che possono modificarmi, e questa idea diviene una; quando poi separo dall'idea del corpo, l'idea del capo, quella del tronco, e quella de' rami, costituisco tre unità sintetiche; dopo d'aver separato conviene che riunisca, per avere un'idea esatta del corpo umano, ed allora le unità sintetiche del capo, del tronco de' rami, spariscono. Le unità sintetiche sono unità condizionali, e son relative al principio ed al termine della sintesi.

Ma l'attività dello spirito è subordinata alla sua passibilità; perciò le unità sintetiche, nell'atto che son volontarie, suppongono un fondamento nell'og-

getto. Vi è qualche cosa nel corpo umano, che non è negli altri corpi della natura, e questa cosa appunto è il fondamento oggettivo del primo atto di analisi, e perciò dell' unità fisica, che al corpo umano si attribuisce.

La classificazione, come abbiam osservato nel Capitolo V del Libro antecedente, è un risultamento delle due facoltà di analisi e di sintesi. Questa sintesi ideale, la quale rimena all' unità la varietà delle nostre percezioni, è ancora richiesta dalla limitazione del nostro spirito: essa semplifica le nostre idee, e ci pone in istato di abbracciare con un atto di meditazione la varietà innumerabile degli individui. L'uomo ama di sapere: egli è limitato: le facoltà di analisi e di sintesi vengono in suo soccorso. La sintesi riunisce per darci la cognizione intiera dell' oggetto, e delle connessioni reali delle cose: essa riunisce ancora per separare e semplificare, rimenando all' unità la varietà delle sue percezioni particolari. Quando lo spirito, partendo dalle idee degli individui, s' innalza gradatamente alle nozioni universali, egli mena appunto la varietà delle sue percezioni all' unità!

Ma che cosa è mai l' unità numerica, la quale è il fondamento delle matematiche? Essa è la nozione semplice e generale di qualunque unità. Il numero poi è l' idea generale di qualunque unità sintetica, i cui elementi sono identici. Allora che lo spirito generalizza le sue idee, percepisce negli individui ciò che essi hanno d' identico: quest' identico si riguarda perciò come ripetuto negli individui. L'unità sintetica, costituita dall' identico ripetuto, o i cui elementi sono perfettamente identici, costituisce il numero. *Due* è *uno più uno*, vale a dire uno unito ad uno, con sintesi di composizione, e di connessione; poichè lo spirito uni-

sce l' unità a sè stessa, e vede fra i due elementi del suo prodotto sintetico la connessione dell' indentità. I diversi numeri son dunque diverse unità sintetiche, che hanno gli elementi perfettamente identici.

Paragonando un elemento dell' unità sintetica con questa unità, riguardiamo il primo come parte relativamente alla seconda, e questo come tutto relativamente al primo.

§ 53. I filosofi, cercando l' origine della nozione dell' unità, mi sembra che non abbiano rimontato alla vera sorgente di questa, e che per tal ragione non abbiano ottenuto un felice risultamento delle loro investigazioni. *Locke* scrive: « Fra tutte le nostre idee non ve ne ha alcuna, che ci sia suggerita da un più gran numero di mezzi di quella dell' *unità*, sebbene non ve ne sia alcuna più semplice. Non vi è alcuna apparenza di varietà o di composizione in questa idea; ed essa si trova unita a ciascun oggetto, *che colpisce i nostri sensi, a ciascuna idea che si presenta al nostro intendimento, ed a ciascun pensiere del nostro spirito*: non ve ne è perciò alcuna che sia più familiare, essendo ancora la più universale di tutte le nostre idee, nel rapporto che essa ha con tutte le altre cose; poichè il numero si applica agli uomini, agli angeli, alle azioni, a' pensieri, in una parola, a tutto ciò che esiste o può essere immaginato (1). »

Il Filosofo inglese non fa qui, se non che enunciare semplicemente il fatto, non già additarcene l' origine. È incontrastabile che noi attribuiamo l' unità agli oggetti corporei, alle nostre idee, ed a' nostri pensieri. Ma si tratta di sapere qual è l' origine o la ragione di questo fatto. Un avversario potrebbe replicargli,

(1) Op. cit., lib. II, cap. XVI, § 1.

che questa idea dell' unità che noi attribuiamo a'corpi, non può venire dalle nostre sensazioni, poichè non vi è alcuna sensazione che sia la sensazione dell' unità. Se si dice che questa idea viene dal senso interno, fa d' uopo additare il sentimento interno che ce la fornisce, il che il Filosofo citato non ha fatto.

Il sig. *Degerando* fa derivare l' idea dell' unità dal tatto: « Sentendo un corpo, tutte le parti del quale erano strettamente unite, partecipavano allo stesso moto, ed il qual corpo si trovava terminato per ogni lato da uno spazio libero, avvenne che noi avemmo per la prima volta l' idea di qualche cosa, che è *una*: come, ripetendo questa stessa idea, noi avemmo l' idea del moltiplice (1). »

Il tatto non sente se non che de' moltiplici: il moto che si trova in una parte di un corpo non è lo stesso di quello che si trova in un' altra parte; ed i meccanici valutano la quantità del moto pel prodotto della massa nella celerità. Se supponiamo tre parti contigue di un corpo A, B, C, la parte A, che si tiene unita alla parte B, non si tiene unita alla parte C, da cui è realmente divisa. Ricorrere al composto per avere la nozione del semplice, mi sembra l' istesso, che ricorrere al freddo per avere l' idea del caldo. Se poi questa idea si riguarda come un prodotto della ragione, che partendo dal composto giunge a porre il semplice, allora bisogna riguardarla come *soggettiva*.

L' illustre *Fénélon* scrive: « Per qual mezzo posso io conoscere qualche unità reale? Io non ne ho giammai veduto, nè ancora immaginato, per mezzo del

---

(1) *Degerando*, Des Signes etc., T. IV, c. IV.

rapporto de' miei sensi. Che io prenda il più sottile atomo: bisogna che esso abbia una figura, una lunghezza, una larghezza, ed una profondità; un di sopra, ed un di sotto, un lato sinistro, un lato diritto, ed il di sopra non è punto il di sotto, un lato non è mica l'altro. Questo atomo non è dunque veramente uno; esso è composto di parti. Or questo composto è una moltitudine di esseri. Esso non è un' unità reale; esso è un' unione di esseri, di cui l'uno non è mica l'altro. Io non ho dunque appreso nè per mezzo de' miei occhi, nè per mezzo delle mie orecchie, nè per mezzo delle mie mani, che vi sia nella natura alcuna reale unità; al contrario, i miei sensi e la mia immaginazione non mi presentano altra cosa, se non che de' composti, non mi presentano cosa, che non sia una *moltitudine*. Ogni unità mi sfugge incessantemente; essa mi sfugge come per una spezie d'incantesimo. Ma poichè essa mi fugge in tutte le divisioni de' corpi della natura, segue chiaramente, che io non l'ho giammai conosciuta per mezzo de' miei sensi. Ecco dunque un'idea, che è in me indipendentemente da' miei sensi, e dalle impressioni de' corpi (1). »

§ 54. Il Filosofo, in ultimo luogo citato, prova solidamente, che la nozione della vera unità, non può derivarsi dalle nostre esterne sensazioni, ma deduce una falsa illazione, concludendo, che questa nozione fondamentale del sapere umano non possa esser derivata dal sentimento interno. Ascoltiamolo di nuovo: « Per le unità alcuno dirà forse, che io non le conosco per mezzo de' corpi, ma solamente per mezzo degli spiriti; e che così il mio spirito essendo uno, ed essendomi noto veramente; avviene perciò per suo

(1) Dimostraz. dell'Esistenza di Dio, 1. P., art. 61.

mezzo, e non per quello de' corpi, che io abbia l'idea dell' unità. Ma ecco la mia risposta . . . . Come so io se quest' anima che pensa sia realmente una, o pure se ella abbia delle parti? *Io non vedo affatto quest'anima.* Si dirà forse che in una cosa sì invisibile, e sì impenetrabile io veda chiaramente che cosa sia l'unità? Lungi dall' apprendere, per mezzo dell' anima mia, che cosa sia l' essere uno, avviene al contrario, che per mezzo dell' idea chiara, che ho dell' unità, esamino se l' anima mia sia una o divisibile.

« L'anima, da un' altra parte, ha almeno una composizione successiva di pensieri, de' quali l' uno è molto differente dall' altro. Io concepisco una unità infinitamente più una, se mi è permesso di parlar così. Io concepisco un essere, che non cambia affatto giammai di pensiere, che pensa sempre tutte le cose insieme, ed in cui non si può trovare alcuna composizione nè tampoco successiva. È senza dubbio questa idea della perfetta e suprema unità, che mi fa tanto cercare qualche unità negli spiriti ed ancora ne' corpi. Questa idea, incessantemente presente al fondo di me stesso, è nata con me; essa è il modello perfetto sul quale io cerco da per tutto qualche copia imperfetta dell' unità. Quest' idea di ciò che è uno, semplice, ed indivisibile per eccellenza, non può essere altra, se non che l' idea di Dio (1). »

Domando perdono al rispettabile Prelato, se dico che le ragioni addotte sono di niun valore. *Io non vedo*, egli dice, *l'anima mia*: questa proposizione è falsa ed anti-filosofica: dileguiamo gli equivoci: se pel vocabolo *Vedere* s' intende la visione degli occhi, intendesi una

(1) Op. cit., art. 62.

assurdità; gli occhi non vedono alcuna cosa; ma è lo spirito che vede per mezzo degli occhi. L'anima non si vede per mezzo degli occhi, ma si vede per sè stessa; poichè essa percepisce immediatamente sè stessa, e questa percezione interiore ed immediata può anche chiamarsi *Visione immediata di sè stesso*. Perchè l'anima percepisce immediatamente sè stessa, percepisce ancora gli oggetti da lei distinti. Il fuoco del sapere umano è nel punto indivisibile della coscienza di sè stesso.

Per mezzo dell'idea che abbiamo dell'unità, continua il nostro Autore, esaminiamo se l'anima sia una. Se noi, io rispondo, ritroviamo l'unità nell'anima, noi dunque vediamo l'anima, ed in essa l'unità: perchè dunque non si potrebbe derivare la nozione dell'unità da questa visione interiore, che l'anima ha di sè stessa?

L'anima, soggiunge il filosofo citato, ha una composizione successiva di pensieri, dei quali l'uno è molto differente dall'altro. Ma questa moltitudine di pensieri, io replico, sia simultanea, sia successiva, si sente nel semplice, e non può sentirsi se non che nel semplice: la coscienza dunque di tal moltitudine sarebbe impossibile, se l'anima non fosse semplice. Nella coscienza di questa moltitudine s'include la coscienza del centro che la riunisce.

Io, dice in ultimo luogo lo stesso Filosofo, ho l'idea di una suprema unità, la quale non si trova nell'anima. Questa nozione della suprema unità, io rispondo, non può dunque dedursi dalla coscienza di sè stesso. È questa la sola illazione legittima che può inferirsene. La nozione della suprema unità risulta, come vedremo a suo luogo, dalla combinazione della nozione dell'unità che ricaviamo dal senso interno colla nozione dell'infinito, la quale è un prodotto della sintesi.

§ 55. La quistione dell'unità metafisica del *me* ap-

partiene all' ideologia: il conte *Tracy*, in una nota del primo Capitolo della sua Logica, riguarda come indifferente una tal ricerca, ed in ciò s' inganna. L'oggetto dell' ideologia essendo la spiegazione dell'origine delle nostre idee, e della formazione della scienza umana, è indispensabile per un ideologo il rimontare all' origine dell' idea dell' unità, la quale è un' idea fondamentale dell'umano sapere; è ancora indispensabile a filosofo di conoscere come si forma quell' unità sintetica, senza di cui la scienza è impossibile. Chiunque ama di non radere di passaggio le cime delle quistioni, ma di esaminarle profondamente, vede, che per la ragione che lo spirito è uno, è possibile l' unità nelle scienze e nelle opere dell' arte, ed è possibil ancora che lo spirito trovi l' unità nella varietà della natura.

Kant meditò profondamente su l' origine dell' idea dell'unità. Egli conobbe, che l'unità sintetica del pensiere suppone un centro di unione, a cui debbono unirsi le diverse rappresentazioni: egli, in conseguenza, conobbe la necessità di un' altra unità, e chiamò questa *l'unità trascendentale della coscienza o dell'apperecezione, o l'unità oggettiva;* ma egli aveva timore di sortire dal circolo delle rappresentazioni, e di trovare un punto di appoggio in qualche realtà. Egli ritrovò il centro della sintesi nella rappresentazione, *io penso;* ma si può domandargli: Questa rappresentazione è ella reale? Se è reale, perchè non sarebbe l'*Io noumeno?* Questa rappresentazione è un modo del *me?* Allora bisogna ammettere la realtà in sè del soggetto pensante, e perciò la sua unità. Questa rappresentazione non è essa un modo; essa è dunque l'*Io*. Si dirà che questa rappresentazione non è reale, non è una cosa in sè: essa è dunque un niente, è la sintesi Kantiana; appoggiandosi sul nulla diviene essa stessa uguale a zero. Io

ritornerò su quest'oggetto interessante allora che esaminerò la dialettica trascendentale.

Kant distinse ancora la categoria dell' unità dall'unità oggettiva. La prima è la nozione dell' unità numerica, che egli riguardò come soggettiva, ed esistente in noi indipendentemente dall'esperienza. Abbiamo veduto non esser questa la vera origine della nozione dell' unità.

§ 56. L' idea del numero è più generale di quella di estensione: l'estensione è un moltiplice continuo. Ora quest' idea di moltiplicità e di continuità ci viene dalla meditazione su le nostre sensazioni. Per quali sensi, si domanda, ci viene l' idea di estensione? L'idea dell'estensione è quella di più cose realmente distinte, e che si limitano scambievolmente. Ora l' esperienza c' insegna, che il tatto ci fa percepire una moltitudine di cose solide e continue, cioè che si limitano scambievolmente; e che la vista ci fa percepire una moltitudine di cose colorate, e che si limitano scambievolmente. Fate astrazione, nelle due idee di cui parliamo, della *solidità* e del *colore*, e vi rimane l' idea di una moltitudine di cose che si limitano scambievolmente. L' idea dell'estensione ci viene essa dunque meditando, tanto su le sensazioni del tatto che su le sensazioni visuali. Ma i filosofi hanno mosso molte difficoltà su quest' origine. Noi l' esamineremo fra poco.

Siccome unendo all' idea di numero l' idea di continuità, nasce l' idea d'estensione o di *grandezza continua*; così unendovi quella di separazione, nasce l'idea della *grandezza discreta*. Si vede da ciò che il numero può riguardarsi come il genere, e la grandezza continua, e la discreta come la specie di questo genere. Il numero può dunque esprimere tanto la grandezza continua che la discreta; e questo principio è il fonda-

mento dell'applicazione dell'algebra alla geometria, applicazione che fu l'epoca di tante luminose scoverte nelle matematiche.

Ma si domanda: *L'idea dell'estensione del corpo è essa distinta dall'estensione vôta?*

Locke l'afferma: « L'estensione del corpo, egli dice, non è altra cosa che un unione, o continuità di parti solide, divisibili, e capaci di moto; invece, che l'estensione dello spazio è una continuità di parti non solide, indivisibili, immobili. Vi sono molte persone, fra le quali mi pongo ancor io, che credono avere delle idee chiare e distinte del puro spazio e della solidità, e che s'immaginano di poter pensare allo spazio senza concepire qualche cosa che resista o che sia capace di essere urtata da alcun corpo. È questa, io dico, l'idea dello spazio puro, che eglino credono di avere così nettamente nello spirito, come l'idea che può formarsi dell'estensione del corpo, perchè l'idea della distanza, che è fra le parti opposte di una superficie concava, è perfettamente chiara, secondo essi, senza l'idea di alcuna parte solida che sia fra le due parti opposte, come lo è con questa idea. Da un altro lato eglino si persuadono, che, oltre l'idea dello *spazio puro*, ne hanno un'altra intieramente differente da qualche cosa che riempie questo spazio, e che può essere scacciato dall'impulsione di qualche altro corpo, e resistere a questo moto.

« Senza ricorrere all'annientamento di alcun corpo particolare, io domando, se un uomo non può avere l'idea del moto di un solo corpo, senza che un altro corpo succeda immediatamente in suo luogo. È evidente, come mi sembra, che egli può molto bene formarsi quest'idea; perchè l'idea del moto in un certo corpo non racchiude mica l'idea del moto in un altro

corpo, siccome appunto l'idea di una figura guardata in un corpo, non racchiude l'idea di questa figura in un altro corpo. Io non chiedo già se i corpi abbiano un'esistenza reale, se il moto di un sol corpo non possa esistere realmente senza il moto di alcun altro: determinare ciò è sostenere o combattere l'esistenza attuale del vôto, al che per ora non pongo mente. Chiedo solamente, se non si possa avere l'idea di un corpo particolare che sia in moto, allorchè tutti gli altri sono in quiete; il che non credo che voglia da alcuno negarsi. Posta la qual cosa, il luogo che il corpo abbandona movendosi ci dà l'idea di uno spazio senza solidità, nel quale un altro corpo può entrare senza che vi si opponga o lo spinga altra cosa. Allorchè si tira lo stantuffo di una tromba, lo spazio che esso occupa nel tubo è evidentemente il medesimo, sia che un altro corpo lo segua a misura che esso si muove o no, e allorquando un corpo si muove, non è strano il supporre che un altro corpo che gli è vicino non lo segua (1).

Ma questa dottrina del Filosofo inglese su lo spazio è in contraddizione con quella che egli insegna su l'origine delle nostre idee. Se oltre dell'idea dell'estensione corporea, noi abbiamo l'idea di un'altra estensione diversa, che riguardiamo come vota; e se i sensi non possono somministrarci l'idea di un'estensione diversa da quella del corpo, segue necessariamente, che l'idea dello spazio vôto non ha la sua origine nella sensazione: vi è dunque un'idea semplice che non deriva dai sentimenti, il che contraddice la dottrina Lockiana su l'origine delle nostre idee semplici.

Locke intanto si sforza di provare che l'idea dello

(1) Op. cit., lib. II, cap, IV, § 5 e 6.

spazio vôto è diversa, sotto tutti i punti di veduta, da quella dell' estensione corporea, e che noi abbiamo le idee distinte di due spezie d' estensione. L' estensione de' corpi è impenetrabile; lo spazio puro è penetrabile. L' estensione dei corpi è divisibile; lo spazio puro è indivisibile. Dividere e separare attualmente è fare due superficie, allontanando parti che facevano prima una quantità continua. Dividere mentalmente è immaginare due superficie ove prima era continuità, e considerarle come lontane l' una dall' altra, ciò che non può farsi, se non che nelle cose che lo spirito considera come capaci di essere divise. Ora nè la divisione reale nè la mentale potrebbe avvenire allo spazio puro. Un uomo può considerare una parte di questo spazio come uguale ad un piede, per esempio, senza pensare al resto; ma ciò non è fare una divisione mentale, poichè bisognerebbe che questa parte dello spazio puro si considerasse come lontana dall'altra che la termina; il che lo spirito non può concepire. In terzo luogo le parti dell'estensione del corpo sono mobili, ma le parti dello spazio puro sono immobili; ciò che segue dall'essere indivisibili. Considerare le parti dello spazio puro come mobili sarebbe lo stesso che considerarle come capaci di allontanarsi da sè stesse. *Locke* conclude da tutto ciò, che noi abbiamo l' idea di un' estensione penetrabile, indivisibile, immobile; e che quest' idea è diversa da quella dell'estensione corporea, che noi concepiamo come impenetrabile, divisibile, mobile. Si leggano i Capitoli IV e XIII del libro secondo nell'opera più volte citata.

§ 57. Abbiam veduto che *Locke* è in contraddizione con sè stesso. Egli ammette l' idea dello spazio puro come diversa da quella dell' estensione del corpo, ed egli insegna insieme, che l' idea semplice dell' esten-

sione ci viene dalle sensazioni. Ora le sensazioni non possono darci, se non che la sola idea dell' estensione solida. Non minore contraddizione ci presenta il signor d'*Alembert*: egli scrive: « Nulla non è più naturale senza dubbio che il concepire il moto come l'applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito, che noi immaginiamo come il luogo de' corpi: ma quest' idea suppone uno spazio, le cui parti siano penetrabili ed immobili: or alcuno non ignora che i Cartesiani non riconoscono alcuno spazio distinto da' corpi, e che riguardano l' estensione e la materia come una stessa cosa. Fa d' uopo convenire, che, partendo da un simile principio, il moto sarebbe la cosa più difficile a concepire, e che un Cartesiano avrebbe forse fatto meglio di negarne l' esistenza, che cercare di definirne la natura (1). »

Ma ecco che il Filosofo citato, dimenticandosi di quanto aveva scritto, scrive il contrario negli schiarimenti. « I filosofi domandano, se lo spazio abbia un'esistenza indipendente dalla materia, ed il tempo un' esistenza indipendente dagli esseri esistenti: vi sarebbe forse uno spazio se non vi fossero corpi, e vi sarebbe una durata se nulla vi fosse? Queste quistioni vengono, come mi sembra, da ciò che si suppone nello spazio e nel tempo maggiore realtà di quella che ne hanno. Ed in primo luogo, quanto allo spazio, supponiamo tre corpi contigui che si toccano immediatamente: immaginiamo per un momento, che quello del mezzo sia tolto, rimarrà fra i due corpi estremi uno spazio, l'estensione del quale sarà uguale a quella che occupava il corpo di mezzo: questo spazio ha evidentemente un' esistenza indipendente da quella di questo terzo corpo, poichè

(1) Elementi di filosofia, § 16.

esiste tanto se questo terzo corpo sia posto fra i due corpi estremi, quanto se esso ne è tolto; con questa differenza che nel primo caso lo spazio è impenetrabile, cioè non vi si può collocare un nuovo corpo, e che nel secondo vi si può collocare un corpo, l'estensione di cui sia uguale a quella di questo spazio. Da un'altra parte, quando il terzo corpo è collocato fra i due altri, i due spazj di cui si parla, l'uno penetrabile, impenetrabile l'altro, non ne fanno più che uno: il primo è dunque annientato, perchè non può dirsi che questo sia il secondo, poichè questo spazio impenetrabile appartiene al terzo corpo collocato fra i due altri, e che questo terzo corpo esiste evidentemente. Togliamo ora questo terzo corpo, lasciando i due altri al loro luogo; lo spazio penetrabile, prima annientato, rinascerà tutto in un colpo, e sarà come creato di nuovo. Ora questa successione di annientamento e di creazione, che si può moltiplicare fintanto che si vorrà, è una cosa assurda se si suppone che lo spazio sia un essere reale, una sostanza, in un vocabolo, altra cosa, se io posso parlar così, che una semplice *capacità* propria a ricevere l'estensione impenetrabile. I bambini, i quali dicono, che il vôto è nulla, hanno ragione, perchè eglino si attengono alle semplici nozioni del senso comune, ed i filosofi che vogliono effettivare il vôto, si perdono nelle loro speculazioni (1). »

Il lettore attento non ha bisogno di altro, se non che di essere avvertito a paragonare i due luoghi rapportati per vederne la contraddizione.

Condillac ha ragionato altrimenti, ed ha presentato su quest'oggetto delle importanti osservazioni: egli

(1) Schiarimenti, § 16.

pretende, che un' idea dello spazio puro sia un' idea astratta, ed una parte dell' idea complessa del corpo: egli non ammette dunque, che noi abbiamo due idee distinte, di due specie d'estensione, ma vuole, che l'estensione vota sia l'estensione corporea, considerata come separata dalla solidità e dalle altre proprietà del corpo. Io reco qui volentieri alcuni pezzi dell' autore citato, che meritano certamente di essere osservati. « Niente nell'universo non è visibile per noi: noi non percepiamo se non che i fenomeni prodotti dal concorso delle nostre sensazioni. Tutti questi fenomeni sono subordinati. Il primo, quello che gli altri suppongono, si è l'estensione; perchè le nostre sensazioni non ci rappresentano la figura, la situazione, ecc., se non come un' estensione differentemente modificata. Il moto è il secondo: esso sembra produrre tutte le modificazioni dell' estensione. Finalmente l'uno e l'altro concorrono alla generazione di tutto ciò che noi appelliamo *oggetti sensibili*. Ma guardiamoci di pensare, che le idee, che noi abbiamo dell' estensione e del moto, siano conformi alla realtà delle cose. Quali che siano i sensi, i quali ci danno queste idee, non ci è possibile di passare da ciò che noi sentiamo a ciò che è.

« Come una successione di sensazioni dà l' idea di durata, una coesistenza di sensazioni dà l' idea d' estensione, e noi abbiamo molte sensazioni che possono ugualmente produrre questi fenomeni. L' idea di estensione, acquistata da principio dalle sensazioni del tatto, può ancora essere riprodotta dalle sensazioni della vista. Ora più sensazioni differenti vi sono, a cui possiamo dovere un' idea: più, questa idea ci sembrerà indipendente da ciascuna spezie di sensazioni in particolare; e ben presto saremo indotti a credere che essa

è indipendente da ogni sensazione. Il fenomeno dell'estensione si conserva ugualmente, sebbene le nostre sensazioni variino. Il tatto lo fa nascere, la veduta lo riproduce, e la memoria lo disegna di nuovo, perchè essa ci richiama le sensazioni del tatto e della veduta. Ci sembra dunque di avere un motivo legittimo di crederlo indipendente da ciascuna di queste cause in particolare. Ma si va più lungi: si crede che noi vediamo l'estensione in sè stessa, ed intanto l'idea che ne abbiamo non è se non che la coesistenza di molte sensazioni che rapportiamo fuori di noi.

« Se contiamo la solidità fra queste sensazioni coesistenti, avremo l'idea di ciò che chiamiamo *corpi;* se per un' attrazione togliamo la solidità, avremo l'idea di ciò che appelliamo *vôto*; *Spazio penetrabile;* se, considerando l'estensione solida il corpo, facciamo astrazione dalla varietà delle sensazioni, che producono i differenti fenomeni degli oggetti sensibili, avremo l'idea di una materia similare in tutte le sue parti. Ma queste astrazioni non fanno se non che decomporre le nostre sensazioni: esse non vi aggiungono nulla, esse tolgono, al contrario, qualche cosa, e ciò che resta non è giammai che una parte di sensazione. I filosofi intanto adottano queste astrazioni, o le rigettano, ed eglino disputano fra di essi, come se si trattasse dei primi principj delle cose.

« Se l'interesse di *Cartesio* è, che ogni estensione sia solida, quella di *Newton* è, che vi sia uno spazio vôto; e ciò basta, acciocchè l'uno faccia un' astrazione che l'altro non ha voluto fare. Ciò che mi sorprende si è, che *Locke* prende partito in queste sorti di controversie. Non doveva egli forse limitarsi a sviluppare le idee che ne fanno l'oggetto?

« Nel sistema delle idee originarie da'sensi niente non

è sì frivolo, se non che di ragionare su la natura delle cose: noi non dobbiamo studiare, se non che i rapporti che esse hanno con noi. Ciò è tutto quello che i sensi possono insegnarci.

« Lo spazio puro non è, se non che un' astrazione. Il segno, al quale non si possono non riconoscere queste sorti d'idee si è, che non si possono percepire se non per mezzo di differenti supposizioni. Come esse sono parti di qualche nozione complessa, lo spirito non saprebbe formarle, se non che cessando di pensare alle idee parziali a cui esse sono unite. A ciò appunto l'obbligano le supposizioni, sebbene d'una maniera artificiosa. Allora che si dice, *supponete un corpo annientato, e conservate quelli che lo circondano nella stessa distanza in cui essi erano*, in vece di concluderne l'esistenza dello spazio puro, ne dovremo solamente inferire, che noi possiamo continuare a considerare l'estensione nel tempo in cui non consideriamo punto le altre idee parziali che abbiamo del corpo. E questo tutto ciò che può fare questa supposizione, e quelle che le rassomigliano. Ma dal poter così dividere le nostre nozioni non siegue che vi siano nella natura esseri che corrispondano a ciascuna delle nostre idee parziali. È da temere che non sia questo un effetto della nostra immaginazione, la quale avendo finto un corpo annientato è obbligata di fingere uno spazio fra i corpi che lo circondano: può avvenire, che lo spirito non si faccia un' idea astratta dello spazio, se non perchè conserva l'estensione stessa de' corpi, che egli suppone rientrati nel nulla (1). »

Kant avrebbe dovuto nella sua Estetica aver presenti

(1) Art. de penser, c. VI et VIII.

le rapportate osservazioni che appartengono ad una filosofia trascendentale.

§ 58. Nel conflitto delle opinioni filosofiche su l'origine dell'idea dello spazio e dell'estensione corporea, io rimonto a' fatti primitivi della nostra natura intellettuale, e noto i diversi risultamenti delle mie meditazioni.

Io ho stabilito nel secondo volume di quest'opera, che ogni sensazione è di sua natura il sentimento di qualche cosa esterna che ci modifica. *Condillac* pretende, che per prodursi l'apparenza dell'estensione è necessaria e sufficiente la coesistenza di più sensazioni. Questa opinione non mi sembra esatta per le seguenti ragioni. Nel § 47 ho osservato che bisogna negli oggetti delle nostre sensazioni ammettere il *minimo sensibile*, cioè l'oggetto il più piccolo, che sia capace di essere sentito. Ora il minimo sensibile suppone l'unicità della sensazione che ce lo manifesta, e la sua indivisibilità. Il minimo visibile, ed il minimo tangibile ci si mostrano come estesi. Una sola sensazione, parmi dunque, che possa darci il fenomeno dell'estensione.

I nostri sensi non possono giungere a vedere isolati i primi elementi de' corpi: perciò gli oggetti che colpiscono i nostri sensi, sono de' composti. *Leibnitz* da ciò deduce, che ogni nostra sensazione è una percezione confusa complessa, risultante dall'insieme delle percezioni degli elementi. Io non ammetto queste percezioni de' primi elementi perchè non ammetto percezioni, di cui non abbiamo coscienza. Riguardo perciò come semplice la sensazione del minimo sensibile. Ma essendo essa semplice nell'atto che il suo oggetto è un moltiplice, segue che il modo, in cui noi vediamo il minimo sensibile, non è il modo di esistere di questo moltiplice. L'estensione è perciò un fenomeno, un'ap-

parenza, un nostro modo di vedere il moltiplice da cui siamo affetti.

Inoltre osservo, che la nozione astratta dell' estensione non è solamente la nozione del moltiplice, cioè la nozione di più cose distinte l' una dall' altra; ma questa nozione include ancora quella di continuità: se le cose che si riguardano come distinte non costituiscono un continuo, esse non costituiranno l'estensione.

I metafisici disputano, se l' estensione sia una sostanza o un attributo o modo della sostanza: avrebbero dovuto riguardare ed esprimere altrimenti la quistione: L'idea che abbiamo dell' estensione, avrebbero dovuto dire, ce la fa riguardare come una sostanza o come un modo? Espressa così la quistione sarebbe stato facile il risolverla, sviluppando il senso de' vocaboli. Se per *estensione* s' intende il moltiplice continuo, allora lo stesso linguaggio ci fa conoscere che noi riguardiamo l'estensione come una sostanza, cioè come il soggetto di tutti i cambiamenti e di tutti i fenomeni che ci colpiscono nel mondo materiale. Se poi per estensione s' intende la *continuità*, allora l' estensione si riguarda come un modo del moltiplice, e lo stesso linguaggio cel fa conoscere, poichè dicendo *un moltiplice continuo*, diciamo un moltiplice che esiste in questo modo di continuità.

Ma che cosa mai è quest' idea di continuità, e donde ci vien essa? L' idea di continuità è un' idea semplice, ed essa deriva dalle nostre sensazioni. Se le nostre sensazioni ci fanno sentire un moltiplice, e se la continuità si riguarda come un modo del moltiplice, mi sembra che si debba stabilire, che la continuità sia un fenomeno prodotto dalle nostre sensazioni.

Il fenomeno della continuità è uno dei fenomeni primitivi della nostra esistenza. *Condillac* pretende, che

se la sua Statua limitata al solo sentimento fondamentale fosse successivamente colpita alla testa ed a' piedi, queste impressioni, essendo uniformi, non potrebbe farle conoscere che essa è estesa. Ma questo filosofo non ammette egli forse che quando la mano tocca il proprio corpo, o un corpo esterno, lo spirito prova il sentimento di continuità? Perchè dunque allora che il piede tocca il suolo, ed il corpo intiero il letto, su di cui è disteso, lo spirito non potrebbe provare ancora il sentimento di continuità? Io non veggo la ragione di questa differenza, la quale mi sembra precaria e falsa. Il sentimento del continuo solido è dunque un sentimento primitivo della nostra natura; esso è ancora un sentimento perenne ed indelebile, poichè ci è impossibile che il nostro corpo non fosse modificato in più punti della sua superficie da' corpi esterni.

Alcuni filosofi riguardano le sensazioni visuali come semplicemente soggettive ed incapaci da sè sole a rivelarci nulla di esterno: eglino ricorrono a' giudizj abituali che si mescolano con queste sensazioni per ispiegare come avvenga, che gli occhi ci facciano percepire oggetti fuori di noi. Ho esposto nel secondo volume quest' opinione, ed ho addotto le ragioni che ho avuto per non abbracciarla. Secondo la mia dottrina dunque, al primo aprire degli occhi alla luce noi abbiamo il sentimento del continuo colorato. Ma, comunque ciò fosse, è incontrastabile, che nello stato adulto noi abbiamo, tanto per mezzo del tatto che per mezzo della vista, il sentimento del continuo, e che non ci ricordiamo di esserne giammai stati privi, e di averlo acquistato. Meditando su le sensazioni del tatto, noi ci possiamo formare l'idea astratta ed universale del *continuo solido;* meditando su le sensazioni della vista, ci possiamo formare l'idea astratta

ed universale del *continuo colorato*. Noi possiamo generalizzare maggiormente queste idee, e prescindendo dalla solidità e dal colore, formarci l'idea generale del continuo, e che è appunto l'oggetto della geometria.

Ma abbiamo noi l'idea di un'estensione diversa dall'estensione corporea, e se l'abbiamo quale esser può la sua origine? L'idea dello spazio puro è incontrastabile. Noi concepiamo il moto come l'applicazione successiva alle differenti parti dello spazio *indefinito*, che riguardiamo come il luogo de' corpi; perciò abbiamo l'idea di uno spazio, le cui parti siano penetrabili ed immobili, e riguardiamo come esistente questo spazio. Noi concepiamo il moto nel corpo come una cosa assoluta, e per mezzo di esso concepiamo il cambiamento di situazione di un corpo ad un altro. Abbiamo dunque un'idea dell'estensione vuota, distinta dall'idea dell'estensione corporea. Ma se l'abbiamo, come ci vien essa quest'idea? Non si può dire con *Condillac*, che essa sia un'idea astratta, cioè separata da quella del corpo; poichè concepiamo l'estensione vota come diversa dell'estensione del corpo, e siam obbligati a supporre, per la spiegazione de'fenomeni, un'estensioue impenetrabile. La necessità di supporre queste due speciè di estensione sembra che debba farci concludere, che l'idea dell'una non può esser derivata da quella dell'altra.

L'*Io* sente i corpi esterni come cose che limitano la sua esistenza e quella del suo corpo. Sin da'primi momenti della vita dello spirito, il sentimento del proprio essere abbraccia il sentimento di *un di fuori*, che limita il *me*, questi due sentimenti dunque, cioè quello del *me*, e quello di *un di fuori*, che limita il *me*, sono, per la costituzione originaria della nostra natura, inseparabili l'uno dall'altro. L'*Io* si sente come

esistente in ciascuna parte del corpo nostro; quindi, ciò che limita il proprio corpo, si sente come una cosa che limita il *me*.

Se, poggiando i miei piedi sul suolo, io sento l'estensione de' miei piedi, sento ancora quella del suolo, e sento l'una come contigua coll'altra, cioè sento il *di fuori* come una cosa che ha un limite comune col mio corpo: io dunque son costretto di associare all'idea dell'estensione del mio corpo quella di un'estensione al di fuori, che ha un limite comune con quella del mio corpo. Una tale associazione è naturale, necessaria e perenne; il sentimento del *me* è perpetuo e necessario: l'*Io* si sente come limitato, e perciò il sentimento del *me* è necessariamente ed universalmente associato a quello di *un di fuori*, che lo limita, e perciò di un'estensione esterna, che ha un limite comune con quella del mio corpo.

Il tatto non sente i corpi esterni, se non per mezzo del sentimento di resistenza, che questi producono nello spirito, e di cui abbiamo coscienza. Sebbene l'aria ci resista, e graviti sul nostro corpo, se non sentiamo la sua resistenza movendoci in essa, nè la sua pressione stando in riposo, noi non sentiamo mica l'aria. Da ciò segue, che il sentimento di solidità non è sempre associato all'idea dell'estensione esterna, che limita il proprio corpo.

Similmente, l'occhio non sente i corpi esterni, se non per mezzo dell'impressione della luce e del colore, potendo cessare, e quello del *me* limitato, e perciò dell'estensione che limita il mio corpo, non potendo cessare giammai, segue, che il sentimento della luce e del colore non è sempre associato all'idea dell'estensione esterna che limita il proprio corpo.

Supposti questi fatti, la spiegazione della genera-

zione dell' idea dello spazio puro si presenta tosto al mio pensiere. Supponiamo, che io sia eretto in posizione verticale su la terra: sentirò una certa estensione resistente sotto i miei piedi solamente; ma non sentirò resistenza alcuna su tutto il resto della superficie del mio corpo: intanto son obbligato a riguardare l'altra superficie del mio corpo come limitata da un estensione contigua al di fuori di *me*: io dunque son costretto a supporre un' estensione non resistente al di fuori di *me*. Similmente, se cessa l' impressione della luce, io son obbligato a supporre l'estensione contigua a me non colorata: ora un' estensione non resistente, nè colorata è appunto l'estensione vota: è dunque spiegata la genesi dell' idea dello spazio vôto. Lo spirito non può non associare al sentimento necessario e perenne del *me*, l'idea di un' estensione contigua al proprio corpo: l' idea di quest' estensione è dunque necessaria allo spirito; ma le qualità di solida, luminosa, e colorata si riguardano dallo spirito come accidenti di quest'estensione: ecco dunque tutto il fenomeno del vôto.

Supponiamo, che nell' ipotesi in cui io suppongo il mio corpo terminato da un' estensione vota, mi muova scorrendo uno spazio uguale a quello che occupavano i miei piedi: lo spirito, provando un sentimento successivo di resistenza, prodottagli dal suolo, misurerebbe così la sua estensione percorsa per mezzo dei piedi tangibili. Ma l'estensione vota, che terminava il mio corpo nella prima posizione, è riguardata nella stessa posizione riguardo all'estensione del suolo che occupavano i miei piedi: mi sembrerà dunque, che movendomi io lasci vota un' estensione uguale a quella del mio corpo, e riguarderò quest' estensione vota come immobile e penetrabile: lo stesso fatto replicandosi allora che ab-

bandonerò la mia seconda posizione; egli mi sembrerà di muovermi in uno spazio vôto, ed il moto si presenterà a me come l'applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito.

L'idea di un' estensione contigua al mio corpo, idea necessariamente associata al sentimento del *me* limitato, e la privazione delle impressioni di solidità e di luce, fanno nascere nello spirito umano l'idea dello spazio vôto. È questa la conclusione che io deduco dai fatti rapportati.

Ma sviluppiamo maggiormente l'analisi enunciata. I filosofi hanno disputato se vi sono idee positive, che vengono da cause privative: alcuni si son decisi per l'affermativa. Noi abbiamo, eglino dicono, un' idea positiva del riposo ed un' idea positiva delle tenebre; intanto queste idee vengono da cause privative.

Ma che cosa son mai queste cause privative? sono un nulla; il nulla può dunque produrre qualche cosa? Se i filosofi, non escluso lo stesso *Locke*, avessero esaminato con maggior profondità le vere cause delle nostre idee, non avrebbero confuso le idee le più diverse. Domando a *Locke*: Un cieco-nato ha egli l'idea positiva delle tenebre? Se risponde negativamente, come risponder dovrebbe, sarebbe costretto a confessare che l'idea delle tenebre suppone necessariamente l'idea della luce, e che per averla è necessario che al sentimento dell'aprire gli occhi si associ l'idea della luce, e che lo spirito colla sua attività sintetica, paragonando lo stato in cui si trova con quello in cui si è antecedentemente trovato, vegga un rapporto di privazione: il sentimento interno di tutte queste modificazioni intellettuali può chiamarsi il sentimento delle tenebre. Un tal sentimento nascerebbe ancora, se lo spirito si limitasse alla semplice associazione passiva,

senza alcun atto spontaneo di comparazione. Le privazioni sono rapporti, e come tali son reali nello spirito, ma nulla al di fuori: esse, come più ampiamente spiegheremo in appresso, sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali.

Se *Locke* bramasse di rispondere, che un cieco-nato ha l'idea positiva delle tenebre, sarebbe obbligato di denotare la sensazione e l'organo che tale idea somministra. Senza ciò, la sua dottrina su l'origine delle idee sarebbe rovesciata.

Se un corpo immobile fa impressione su de' nostri sensi prima che avessimo conosciuto il moto, non potremmo avere l'idea del riposo. Un' estensione colorata che non si muove, non ci desta altra idea, se non quella di un' estensione colorata, ed un'estensione solida, che non si muove, ci desta solamente l'idea di estensione solida. Ma quando abbiamo l'idea del moto possiamo scovrire il rapporto di privazione nelle due estensioni di cui si parla, ed acquistare così l'idea del riposo; in tal caso aggiungiamo alle idee sensibili di estensione colorata, e di estensione solida, l'idea soggettiva dell' immobilità.

Applichiamo questa dottrina all'idea del vôto: essa nasce dall'idea positiva dell'estensione e dal rapporto di privazione della solidità, e del colore nell'estensione. Dell'estensione da cui siam circondati, noi non sentiamo sempre la resistenza ed il colore: quando al sentimento del nostro corpo si associa l'idea di un'estensione che lo limita, e che non ci desta le sensazioni di solidità e di colore, la riproduzione dell' idea di una estensione solida o colorata fa nascere l'idea della privazione di tali qualità nell'estensione, che attualmente ci limita; ed ecco l'idea del vôto.

Quest'analisi rende ragione della necessità dell'idea

dello spazio. Perchè, si domanda, noi possiamo concepire annientati i corpi particolari, ma non possiamo concepire annientato lo spazio? La ragione di ciò si è, che le idee de' corpi particolari sono accidentali e variabili; laddove l'idea dell'estensione è primitiva, essenziale e perenne. Lo spirito non può esser privo del sentimento del *me* limitato, e questo sentimento è legato necessariamente coll'idea di un'estensione che lo limita. Lo spirito, che immagina l'annientamento delle altre cose, non può immaginare insieme l'annientamento di sè stesso, e perciò dell'estensione o dello spazio vôto. Ecco tutto il mistero della necessità dell'idea dello spazio, su la qual necessità si appoggia l'Estetica trascendentale di *Kant*.

Il Filosofo di Koenisberg s'inganna ponendo per principio, che tutte le idee, di cui lo spirito non può disfarsi, debbono riguardarsi come soggettive. Questo principio mi sembra precario e falso. Non vi sarebbe egli un oggetto talmente presente allo spirito, che questo non possa perderlo giammai di veduta? Non vi possono forse essere delle associazioni necessarie co' nostri sentimenti primitivi ed indelebili?

L'idea dell'estensione vota è un'elemento necessario delle nostre conoscenze de' fenomeni. Essa è un'idea complessa, ed ha due elementi; uno oggettivo e l'altro soggettivo: l'elemento oggettivo è l'idea dell'estensione; e quest'idea ci viene dalle sensazioni, e fa parte dell'idea del corpo: l'elemento soggettivo è la qualità di esser vota, la quale è un'idea di privazione, e perciò di rapporto.

L'idea che noi abbiamo dello spazio vôto, non ci autorizza a credere esistente questo spazio, sebbene sia esso un fenomeno necessario per noi. Tutte le supposizioni che ci menano al vôto, e che sembrano provare

la sua esistenza, suppongono ciò ch'è in quistione, val a dire la realtà del vôto. Quando, nella supposizione d tre corpi, si dice, Supponete annientato quello di mezzo, e conservati gli altri due nella stessa posizione, si dice in altri vocaboli: Supponete uno spazio vôto fra due corpi; poichè supporre due corpi non contigui, senza un corpo di mezzo che sia contiguo all'uno ed all'altro, è lo stesso che supporre del vacuo fra due corpi. Lo stesso dee dirsi di quella supposizione con cui si pone, che il moto di un corpo non sia seguito dal moto di un altro; ciò è lo stesso che porre il vôto fra due corpi, poichè si pone la distanza vota, o si toglie il corpo di mezzo a due corpi, e si lascia la distanza. Io ho spiegato come noi siamo indotti a tali supposizioni.

§ 59. Il sig. *Willers* pretende, che la soggettività dello spazio pone la possibilità di *un di fuori*. « Le nostre sensazioni, le nostre percezioni sono in noi, senza di che non sarebbero nostre sensazioni, nostre percezioni: come divengono essi oggetti *fuori* di noi? Tutti questi oggetti sono percepiti dallo stesso essere conoscitore, percepiti nello stesso punto, nella stessa coscienza: donde viene che gli uni sono fuori degli altri? La mia sensazione, la mia percezione è un sentimento in me, una maniera di cui questo sentimento è modificato: come il mio sentimento divien esso esteso, corporale al di fuori di me? Come diviene rotondo, quadrato, triangolare, esagono, cubico, superficie, corpo, ecc.?

« Le impressioni del tatto, della vista, dell'udito, del gusto, dell'odorato, si manifestano alla mia facoltà di sentire come sentimento, come sensazioni; tutto ciò non apporta altra cosa in me, se non che una impressione su la mia sensibilità: qual rapporto possibile v'ha egli di un sentimento di un impressione,

e dell'estensione, a de' corpi provveduti di tre dimensioni?

« Tosto che lo spazio è soggettivo, ed *a priori* per noi, tosto che esso è uno dei nostri modi di vedere, e la forma di cui il nostro senso esterno riveste tutte le sue impressioni, egli è facile di riconoscere come la sensazione che è in noi diviene un oggetto *fuor di noi*, perchè *fuori*, o *in un altro luogo dello spazio*, significa la stessa cosa (1). »

Ma, con buona pace del sig. *Willers*, egli non iscioglie punto il problema che si ha proposto. La sensazione è un modo del *me*: essa non può dunque darci la nozione di un di fuori: è questo il principio da cui parte il testè citato Filosofo. La rappresentazione dello spazio, io replico, è in noi: essa è un modo nostro di vedere: essa non può dunque darci la nozione di un di fuori. Se la sensazione, che, secondo la filosofia critica, è un dato, o una materia, che vi viene dal di fuori, è impotente a menarci nel mondo esteriore, come lo spazio, il quale è soggettivo, può operare questo portento? *Il di fuori* non è contenuto nell'elemento oggettivo, e lo sarà poi nel soggettivo?

Ciò non può intendersi affatto. Ma la rappresentazione dello spazio, si replica, pone più cose l'una fuori dell'altra: ciò, io rispondo, è un motivo per pensare, che la rappresentazione dello spazio non può venire dal me, il quale è uno. Ma di più ciò potrebbe fare solamente, che l'*Io* si riguardasse come esteso, non già che egli ponesse *un di fuori*. Se lo spazio è un nostro modo di vedere, è una forma interna; come, io domando, ciò che è interno diviene esterno? Qui consiste tutto il modo della difficoltà.

---

(1) Filosofia di *Kant*, 2. P., § XII.

La sensazione non ha in sè stessa un valore oggettivo: essa lo riceve dal soggettivo; ma il soggettivo, non ha alcun valore oggettivo, e lo riceve dalla sensazione. Con questo circolo la filosofia critica si trova sempre allo stesso punto, e non fa alcun cammino.

La filosofia critica riguarda l'estensione sensibile come un elemento soggettivo, che acquista un valore oggettivo nell'unione colla sensazione.

Secondo questa filosofia non dee entrare dunque, nella nostra conoscenza de' fenomeni, se non che una sola estensione, ed è quella che ci colpisce ne' corpi, la quale in origine è soggettiva: intanto abbiam osservato, che la nostra conoscenza de' fenomeni suppone due estensioni, una impenetrabile, penetrabile l'altra.

Di che si tratta egli mai? Noi vediamo i corpi estesi: donde ci vien essa l'idea di questa estensione? La scuola di *Locke* risponde: Dalle nostre sensazioni: quella di *Kant* risponde: Dal soggetto che sente.

L'estensione, secondo il criticismo, è una rappresentazione *a priori* in noi, è la condizione della nostra sensibilità, e questa rappresentazione soggettiva diviene, per l'unione con la materia delle nostre intuizioni, l'estensione che vediamo ne' corpi: lo spazio puro è dunque l'elemento soggettivo divenuto oggettivo nelle intuizioni sensibili de' corpi. Ora ciò ripugna ai fatti stessi, che il criticismo riconosce. Supponendo annientati i corpi non potete supporre annientato lo spazio: questo rimane: da ciò il criticismo deduce, che la rappresentazione dello spazio è soggettiva; ma da ciò doveva ancora dedurre, che la rappresentazione dello spazio non è la stessa rappresentazione dell'estensione corporea, e che potendo concepire annientati i corpi, segue, che la rappresentazione dell'e-

stensione de' corpi non è soggettiva, perchè non necessaria; il che distrugge tutta l'estetica di *Kant*. Inoltre, ammettendo, che la rappresentazione dello spazio sia distinta dalla rappresentazione dell'estensione de' corpi, è falso che la rappresentazione dello spazio acquista un valore oggettivo nel suo legame colle sensazioni, ed è falso che l'intuizione sensibile è composta di due elementi, uno soggettivo, e l'altro oggettivo.

Noi riguardiamo l'estensione del corpo come un estensione che occupa quella dello spazio vôto, e che si muove in questo spazio, occupando successivamente differenti parti di esso. Egli si tratta di rimontare all'origine delle idee delle due estensioni; una impenetrabile, e l'altra penetrabile: la dottrina del criticismo mi sembra insufficiente per tale oggetto: essa non spiega questa duplicità d'idea, e le prove che adduce sono in contraddizione colle illazioni che tira. La mia analisi mi sembra che soddisfaccia a tutte le difficoltà che possono in questa materia incontrarsi.

§ 60. Chi il crederebbe? Vi è un filosofo, il quale pretende, che non vi ha alcuna idea di estensione comune a' due sensi della vista e del tatto, e che noi non abbiamo alcuna idea generale dell'estensione: è questi il famoso *Giorgio Berkeley*. Credo, che non dobbiamo tralasciare di esaminare i suoi paradossi. Egli nella Nuova Teorica della visione scrive, fra le altre cose, quanto segue: « Noi dobbiamo intendere per estensione in astratto un'idea di estensione, per esempio, una linea, o superficie intieramente separata da tutte le altre qualità sensibili, e circostanze che potessero determinarla ad alcuna esistenza particolare. Essa non è nera, nè bianca, nè rossa, nè ha alcun colore affatto, od alcuna qualità tangibile qualsisia; e in

conseguenza essa non è di alcuna definita e determinata grandezza.

« Poichè ciò che determina o distingue un'estensione dall'altra è qualche qualità, o circostanza, in cui esse non convengono. Ora io non trovo di poter concepire, immaginare, o, in altra maniera, formare nel mio spirito una tal idea astratta. Una linea, o una superficie, la quale non è nera, nè bianca, nè azzurra, nè gialla, ecc., nè lunga, nè corta, nè aspra, nè pulita, nè quadrata, nè rotonda, ecc., è perfettamente incomprensibile. Di che son io sicuro, quanto a me stesso: sin dove le facoltà degli altri uomini possano estendersi, essi ce lo possano dir meglio (1). »

Qui *Berkeley* cade in quell'errore dell'empirismo, che io ho più volte confutato in quest'opera, che è quello di negare l'esistenza nello spirito delle idee astratte e generali. Questo errore, che toglie allo spirito umano la principale delle sue facoltà attive, che è quella di astrarre e generalizzare, e che perciò lo priva delle facoltà elementari di analisi e di sintesi, facoltà essenziali all'umano sapere, è talmente assurdo e ridicolo, quanto è assurdo e ridicolo il negare l'esistenza delle scienze, o il trasformare gli uomini in pappagalli. L'idea di una linea in generale, che non sia nè colorata, nè solida, nè di alcuna grandezza determinata, è talmente reale nello spirito che di una tal linea appunto si parla quando si asserisce, *che la linea retta è la più breve fra due punti:* in questa proposizione lo spirito prescinde di qualunque qualità visibile, e tangibile, e da qualunque grandezza determinata. Si sa, che una tal linea non può esistere in natura; ma si sa ancora, che lo spirito può concepirla

(1) Nuova Teorica della Visione, sez. 122 e 123.

non prestando attenzione alle determinazioni che l'individuano, e che una tale idea è un prodotto dell'attività intellettuale. Si renderebbe ridicolo un geometra se dicesse: *Una linea retta nera fra due punti è più breve di qualunque altra linea spezzata, o curva nera*: togliete, gli si direbbe, quella determinazione di *nera*; essa è estranea alla proposizione. Ciascuno sarebbe poi certamente imbarazzato, se volesse esprimere questa proposizione in un modo particolare: per esempio: *una linea retta di tre palmi è più breve di qualunque altra linea spezzata o curva tirata fra gli stessi punti*. Come determinare la grandezza della linea spezzata, o curva di cui la retta di tre palmi è più breve?

Il nostro idealista continua: « So che comunemente si dice l'estensione astratta esser l'oggetto della Geometria: del che io non posso convenire; poichè la Geometria contempla le figure, e la figura è il termine della grandezza. Ma noi abbiamo dimostrato, che l'estensione in astratto non ha definita, nè determinata grandezza: chiaramente dunque ne segue che essa non può aver figura; e in conseguenza non è l'oggetto della geometria (1). »

Questo argomento è un evidente sofisma. L'estensione in astratto è indeterminata, ma non mica infinita, *Berkeley* confonde queste due nozioni. Quando il geometra ci propone il seguente problema: *sopra una data linea retta terminata costruire un triangolo equilatero*, egli riguarda la linea in quistione come una grandezza finita, sebbene non la consideri nè di due, nè di tre palmi, nè di alcuna determinata dimensione. Tutte le figure generali, che sono l'oggetto

(1) Op. cit, sez. 124.

della geometria, non hanno grandezza determinata, ma tutte hanno de' limiti. Reca sorpresa certamente che si possano fare seriamente siffatte difficoltà!

L'autore siegue: « So esservi una sentenza, così de' moderni, che degli antichi filosofi, che tutte le verità generali concernono le idee universali ed astratte, senza di cui dicesi, che non vi sarebbe scienza, nè dimostrazione di alcuna proposizione generale in geometria. Ma egli non sarebbe malagevole, se lo credessi necessario al mio presente disegno, il dimostrare che le proposizioni e dimostrazioni in geometria potrebbero esser universali, quantunque coloro, che le fanno, non pensassero giammai ad idee astratte, e generali di triangoli o circoli (1). »

Era assolutamente necessario al disegno di *Berkeley* il dimostrare, che l'opinione generale, di cui si parla, è falsa. È un dommatismo, che non può imporre a' pensatori, il dire: Potrei dimostrare che questa opinione generale è falsa. Ma l'opinione generale, malgrado i sofismi che amassa il nostro idealista, è appoggiata sopra solidi fondamenti, e la proposizione che semplicemente egli enuncia, e non dimostra, è assurda. L'esistenza delle scienze nello spirito umano è un fatto; ed è un fatto ugualmente, che l'oggetto di ciascuna scienza è un'idea astratta e generale. La geometria astrae l'estensione, la meccanica il moto, l'ottica la luce, l'acustica il suono, la metafisica l'intendimento, la morale la volontà! Queste astrazioni sono richieste dalla limitazione dello spirito umano.

Dire che le proposizioni possono essere universali in geometria, quantunque lo spirito che l'enuncia, non avesse idee astratte e generali, è un'assurdità. Se

(1) Loc. cit.

queste proposizioni non esprimono alcuna conoscenza, sono unioni di vocaboli vôti di senso, ed un tal linguaggio è proprio de' pappagalli non dello spirito umano: se poi esprimono conoscenze, queste conoscenze debbono essere universali ed è assurdo il supporre conoscenze universali, senza idee universali, che sono gli elementi di queste conoscenze.

« Dopo reiterati sforzi, ed assalti del pensiero, per prendere l'idea generale del triangolo, io l'ho trovato sempre incomprensibile. . . *Questo non debbe essere* (dice Locke) *nè obbliquo, nè rettangolo, nè equilatero; ma tutto insieme e nulla di questi*. . . . Questa è l'idea, la quale egli crede necessaria per l'aumento della cognizione, che è il soggetto delle dimostrazioni matematiche, e senza di cui non verremmo a conoscere alcuna proposizione generale concernente i triangoli. Io son sicuro, se questo è il caso, che egli è impossibile per me arrivare a conoscere i primi elementi della geometria. »

Così *Berkeley* (1). Qui continua lo stesso equivoco. Quando il geometra dimostra, che tutti gli angoli di un triangolo son uguali a due retti, di qual triangolo dimostra egli ciò? Forse di un triangolo acutangolo, ottusangolo, rettangolo, equilatero, isoscele, o scaleno? forse di un grande, o di un piccolo triangolo? Niente affatto: egli dimostra ciò di un triangolo generale, che procedendo dallo intendimento non ha in lui alcuna determinazione individuale. Ma un triangolo, replica l'avversario, che non sia nè acutangolo, nè ottusangolo, nè rettangolo, ecc., e che sia insieme tutto ciò, è una contraddizione. Una cosa indeterminata, io rispondo, non può esistere. Ma lo spirito può prescindere dal considerare le determinazioni, che rendono

(1) Op. cit., sez. 125.

una cosa il tale o tal altro individuo. Nè nella ide generale si riuniscono degli elementi che si distrug gono scambievolmente, come pretende *Berkeley* Nell' idea generale del triangolo, questo non è consi derato come essendo insieme obbliquangolo e rettan golo, ma come potendo essere o dell' una, o dell' al tra maniera, senza cessare di essere triangolo: è que sto appunto il pensiere di *Locke*, che *Berkeley* no ha compreso.

§ 61. Ma passiamo a vedere, come lo stesso filo sofo pretende di dimostrare, che non vi ha alcun idea comune alla vista ed al tatto. « Alcuno per av- ventura può credere che il puro spazio, il vacuo, o la trina dimensione, sia egualmente l' oggetto della vista e del tatto. Ma quantunque noi abbiamo un gran pen- dio a credere, che le idee di distanza e spazio siano l' oggetto immediato della vista, nondimeno è chiara- mente dimostrato nelle parti precedenti di questo trat- tato, che questa è una mera illusione che proviene da una pronta suggestione della immaginazione, la quale si strettamente connette l' idea di distanza con quelle della vista, che noi siamo portati a credere, che essa stessa sia il proprio ed immediato oggetto di que- sto senso; fino a che la ragione corregga l' errore.... Io oserò avanzare la seguente proposizione, cioè ch l' estensione, le figure, i moti, percepiti dalla vist sono specificamente distinti dalle idee del tatto, chia mate con gli stessi nomi, e che non vi è alcuna affatt od idea, o sorta d' idee comune ai due sensi . . . l lume, ed i colori è da tutti approvato, che costitui scono una classe, o spezie intieramente differente dell idee del tatto; nè dirà alcuno: Io penso che essi pos sano farsi da per loro conoscere a questo senso. Ma non vi è alcun altro immediato oggetto della vista,

oltre la luce, ed i colori. Essa è dunque una diretta conseguenza, che non vi è alcuna idea comune a tutti e due i sensi. So esservi una opinione che regna anche tra coloro che hanno pensato e scritto il più accuratamente circa le nostre idee, e le vie per cui esse entrano nel nostro intendimento, che per la vista è concepita qualche cosa di più che semplicemente la luce ed i colori colle loro variazioni. L'eccellente sig. *Locke* definisce la vista, *il più comprensivo di tutti i nostri sensi, che invia al nostro spirito le idee di luce e di colori, che son particolari solamente a questo senso; ed, oltre a ciò, le idee di gran lunga differenti di spazio, di figura, di moto di spazio* o sia distanza, noi abbiam dimostrato, che non è altrimenti l'oggetto della vista, che dell'udito. E, quanto alla figura e all'estensione, io lascio che ciascuno, il quale attenderà tranquillamente alle sue idee chiare, e distinte, decida, se egli ha alcuna idea introdottasi immediatamente, e propriamente per la vista, salvi solamente la luce ed i colori, ovvero se gli è possibile formar nel suo spirito una distinta idea astratta di estensione, o di figura visibile, esclusiva di ogni colore, e, dall'altra parte, se egli può concepir colore senza estensione visibile . . . Io riconosco invero, che per mezzo della luce e de' colori, altre ben differenti idee vengono suggerite al mio spirito, ma ancora a questo riguardo io non veggo ragione, perchè abbiasi a pensar la vista più comprensiva che l'udito, il quale, oltre de' suoni, che sono particolari a questo senso, suggerisce col mezzo loro non solamente spazio, figura, moto, ma ancora qualsisia altra idea, che possa esser significata da parole (1). »

(1) Op. cit., sez. 126 a 130.

Il Filosofo citato cambia qui lo stato della quistione. Il fenomeno della distanza visibile, e quello della continuità visibile nella trina dimensione, è incontrastabile: i filosofi disputano però su l'origine del fenomeno: alcuni riguardano le sensazioni della luce e de' colori come semplicemente soggettive, ed incapaci da sè sole a rivelarci *un di fuori*: esse si limitano a modificar l'anima: secondo questi filosofi la distanza, la grandezza, e la figura, non sono l'oggetto immediato della vista: è questa appunto l'opinione di *Condillac*, che scrisse abbracciando l'opinione del citato *Berkeley*. Ma essendo incontrastabile il fenomeno della distanza, della grandezza, e della figura visibile, i filosofi di cui parliamo, riguardano questo fenomeno come un prodotto dell'abitudine, la quale associa rapidamente alle sensazioni visuali le sensazioni del tatto, sia per de' giudizj abituali su la causa delle sensazioni visuali, sia per una semplice associazione meccanica delle sensazioni del tatto con quelle della vista. Ma sia qualunque l'origine del fenomeno, sia esso prodotto dalle sole sensazioni visuali, secondo il parere della maggior parte de' filosofi da me abbracciato; sia prodotto da un' abitudine divenuta una seconda natura, la quale associa alle sensazioni della vista quelle del tatto, il fenomeno è un fatto indubitato. Ora la quistione su l'origine del fenomeno è estranea alla quistione presente su l'origine della idea astratta dell'estensione. *Condillac* di fatto dice, conformemente alla sua dottrina, che l'idea della estensione, prodotta sin da principio dalle sensazioni del tatto, è poi riprodotta dalle sensazioni della vista. È incontrastabile, che i colori ci appariscono nelle superficie de' corpi esterni, che il sole, la luna, le stelle ci appariscono, in seguito delle sensazioni visuali, in una distanza vi-

sibile, che in lontananza percepiamo la grandezza e la figura visibile, o luminosa e colorata di molti corpi. Io non esamino se un tal fenomeno sia un prodotto immediato delle sensazioni visuali, o pure un prodotto di alcune altre modificazioni del nostro spirito, che colle sensazioni visuali si associano: un tale esame è indifferente all'oggetto che ho presentemente in veduta.

Supposto come certo il fatto, si può egli forse dubitare, che nello stato adulto di cui ci circondiamo, vi sia un'idea comune al tatto ed alla vista? In seguito delle sole sensazioni visuali, non ha forse luogo in noi il fenomeno della continuità in triplice dimensione? E lo stesso fenomeno di continuità in triplice dimensione, non ha forse ancora luogo in noi, in seguito delle sole sensazioni del tatto? Questo fenomeno è unito tanto colle sensazioni della luce e de' colori, che colle sensazioni di solidità, di pulitura, di asprezza, ecc. Questo fenomeno è dunque comune alle sensazioni della vista, ed a quelle del tatto, e la dottrina di *Berkeley* è falsa. Inoltre, il filosofo che combatto, suppone come certo, che la distanza non sia l'oggetto immediato della vista: io credo di aver dimostrato il contrario nel Capo V del secondo Volume di quest' Opera. Inoltre il nostro idealista si contraddice. Se non si può concepir colore senza estensione visibile, l'estensione e la distanza son dunque oggetti immediati della vista.

Condillac, che nel Trattato delle Sensazioni, ha adottato su la visione la dottrina di *Berkeley*, ha cercato di supplire a ciò che le mancava: egli ammise la *soggettività* delle sensazioni visuali; ma avendo osservato, che nello stato adulto, di cui ci ricordiamo, queste sensazioni si mostrano alla coscienza come og-

gettive, conobbe la necessità di spiegare il modo di questa sorprendente trasformazione: come può egli avvenire, che le sensazioni visuali, che debbono in origine mostrarsi alla coscienza come interne all'anima, le appariscano in seguito esterne? Come può egli avvenire, che queste sensazioni, che in origine non si mostrano che come semplici, appariscano in seguito alla coscienza estese? Condillac, per ispiegare l'enunciata trasformazione, ricorre a de' giudizj, che lo spirito forma su la causa di queste sensazioni: questi giudizj si associano alle sensazioni medesime: per una frequente ripetizione, essi vi si associano rapidamente, e divengono indiscernibili, e così alterano le sensazioni, imprimendo ad esse l'oggettività e l'estensione. Ma se queste sensazioni non lasciano, ciò non ostante, di essere interne modificazioni dello spirito, segue che ciò che è interno si mostra alla coscienza come esterno. La testimonianza della coscienza cessa perciò di essere una guida infallibile, e manca l'unica base della scienza umana. *Berkeley*, il quale mostra nelle sue opere tanto zelo contro lo scetticismo, non ha egli preveduto che la sua dottrina su lo spirito umano menava dritto all'errore che egli voleva combattere. Io ho fatto altrove un'osservazione simile.

Buhle ha fatto, su la dottrina di *Berkeley* su la visione, le seguenti osservazioni: « Una delle principali opinioni, quella che noi non percepiamo alcuna distanza per mezzo della vista, è erronea. Il tatto serve certamente a rendere le nostre idee della distanza più chiare e più precise; ma esso non è tuttavia di una necessità assoluta per questa idea. Ciascuno percepirà colla sola vista il davanti ed il fondo di un paese tosto che solamente vedrà, che un oggetto situato sin allora nel fondo ritorna in avanti, e vice-

versa, quando ancora egli non sarebbe in ciò ajutato affatto dal tatto. La semplice circostanza, che gli oggetti son veduti come essendo fuori gli uni degli altri, basta per provare, che la percezione visuale ci conduce sola all'idea della distanza di due oggetti, quando se ne trovano molti fra di essi. Allora che io guardo il cielo stellato durante una bella serata, la vista sola, senza l'assistenza del tatto, mi fa certamente percepire differenti punti dell'orizzonte, per conseguenza delle distanze, e l'idea della distanza diviene ancora più chiara per me, se a caso io veda ciò che si chiama una stella che cade. La figura ed il moto sono ancora percettibili dall'occhio solo, ciò che *Berkeley* negava, e dovea effettivamente negare: poichè egli non ammetteva punto la visibilità della distanza. Le parti di un paese si distinguono ancora coll'ajuto de' colori, e delle gradazioni di luce e di ombra, di modo che la veduta basta già, per procurarci le idee di certi contorni e di certe figure, nello stesso modo che la percezione del cambiamento de' colori conduce necessariamente all'idea del moto. Niuno dubita, che il tatto non procuri una chiarezza ed una precisione infinitamente più grande a queste idee; non si tratta di questo; è solamente quistione di decidere, se l'occhio solo possa percepire delle figure e de' moti; ciò che la ragione allegata più alto dimostra che non si saprebbe contrastare.

« Egli aveva ragione, dicendo, che esiste una differenza essenziale fra le idee visuali e quelle del tatto, e che un cieco di nascita, il quale ricupererebbe in un' istante la vista, non crederebbe all'identità delle une, e delle altre, o non le designerebbe cogli stessi nomi, se non quando l'esperienza gliene avesse insegnato la

connessione. Reca sorpresa che, per istabilire questa differenza, egli non abbia allegato l'esempio degli animali, che sovente non associano punto le idee della vista e del tatto, e che non lo fanno frequentemente, che dopo una molto lunga esperienza. Gli uccelli, le mosche, le farfalle continuano a precipitarsi su i vetri di una finestra, per riprendere la loro libertà, sebbene il tatto abbia loro annunziato che un corpo solido si oppone al loro volo, nel mentre che la veduta fa loro percepire uno spazio vôto invece di un corpo solido: ora essi non pervèngono a combinare insieme queste percezioni differenti, se non che dopo un tempo considerabile. Simili esempj avrebbero appoggiato la teorica di Berkeley, meglio di quello del cieco-nato, che in un subito acquista la visione.

« Intanto è falso, che niuna idea appartenga in comune a' sensi della vista e del tatto, proposizione che deriva necessariamente dalla precedente. Berkeley si fondava, fra le altre cose, su di ciò, che non può esservi alcuna idea astratta dell'estensione o di una figura geometrica. In ciò egli aveva ragione; ma quello che egli ne concludeva, non ne deriva realmente. Come idea astratta l'estensione non può, in verità, appartener punto in comune a' sensi della vista e del tatto; perchè niuna idea astratta dell'estensione non è possibile nel senso propriamente detto del vocabolo astratto, come lo prova la definizione del triangolo in *abstracto*, dato da Locke e citato da Berkeley. Ma l'estensione è una pura intuizione *a priori*, e le pure figure geometriche non sono che costruzioni dell'intuizione *a priori*. Or, come pura intuizione, l'estensione è comune alla veduta ed al tatto; per conseguenza ancora tutta la serie delle idee, che nascono

immediatamente, e che dipendono dall'estensione, appartiene in comune a questi due sensi (1). »

Le rapportate osservazioni di *Buhle*, su la dottrina di *Berkeley*, non mi sembrano esatte: egli confonde ugualmente che *Berkeley* l'esistenza del fenomeno della distanza visibile, e della figura visibile, coll'origine di esso: i suoi argomenti provano bene l'esistenza del fenomeno, ma non provano niente affatto, che l'occhio percepisce immediatamente la distanza e la figura. Io sono risalito, nel Capo V del secondo Volume, all'origine del fenomeno: ho provato, che la distanza può essere percepita immediatamente dall'occhio: ho fatto vedere, che la parità del bastone é della mano, col raggio luminoso e coll'occhio, ci autorizza ad ammettere, che siccome la mano, ricevendo successivamente le impressioni delle diverse parti del bastone, ne percepisce la lunghezza, così l'occhio, ricevendo successivamente le impressioni delle diverse parti del raggio di luce, ne percepisce la lunghezza; e per rendere la parità perfetta basta supporre, che la mano sia immobile nell'atto che il bastone scorra lungo la palma di essa. Ho stabilito ancora, che la legge di riferire il punto visibile all'estremità della linea che giace in dirittura colla retta tirata dal punto della retina colpito al centro dell'occhio, è una legge primitiva. Così ho distrutto nel fondamento la teorica di *Berkeley* su la visione, adottata ancora da *Condillac* nel Trattato delle Sensazioni. Avendo esaminato di nuovo la mia dottrina, io l'ho trovata ancor soddisfacente.

L'argomento degli animali, addotto da *Buhle*, invece di giovare alla dottrina di *Berkeley*, mi sembra,

(1) *Buhle*, Histoire de la philosophie moderne, t. 5, c. x.

che le sia contrario. Per qual ragione i volatili, di cui si parla, corrono verso le vetrate delle finestre, non ostante di averne sperimentato la solidità, se non perchè la distanza si percepisce dall'occhio? I suddetti animali percepiscono coll'occhio uno spazio luminoso diafano, il quale non mostra alcun ostacolo che intercetta i raggi della luce, perciò non hanno alcun motivo di supporre un corpo che si opponga al loro volo. Ora, secondo la dottrina di *Berkeley*, l'occhio non percepisce questo spazio luminoso, poichè non percepisce la distanza.

Non so poi comprendere come la definizione di *Locke* provi l'impossibilità dell'idea astratta del triangolo. L'idea generica del triangolo si ammette nello spirito, tanto da *Locke*, che da'difensori del criticismo: disputono però le due scuole sull'origine dell'idea dello spazio; ma tutte e due convengono, che, ammessa l'idea dello spazio, lo spirito può formarsi le idee generali delle figure geometriche: ora l'esistenza di queste idee generali è combattuta appunto da *Berkeley*.

Da tutto ciò che ho detto su l'origine dell'idea dello spazio, fa d'uopo concludere: 1. Che noi abbiamo l'idea di uno spazio puro o vôto, e che questa idea è un'idea essenziale allo spirito umano; 2. che questa idea fa parte dell'idea dell'estensione corporea, la quale ha origine dalle sensazioni; 3. che l'idea di una estensione illimitata, o, per dir meglio, indefinita, è necessariamente associata al sentimento necessario ed indelebile del *me*; 4. che i fatti giornalieri ci obbligano a separare dall'estensione che ci circonda la solidità ed il colore, ed a riguardare perciò come accidentali all'estensione queste due qualità; 5. che da tutto ciò ha origine la distinzione delle due esten-

sioni, una penetrabile, impenetrabile l'altra, distinzione che fa parte delle nostre conoscenze de' fenomeni, poichè da noi si riguarda il moto come l'applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio.

CAPO X.

Dell' Origine dell' Idea di sostanza, e di accidente, di causa, e di effetto, e del tempo.

§ 62. Ho provato nel primo Capo del primo Volume, che il sentimento del *me* è il sentimento di un soggetto modificato; che il sentimento di questo soggetto è inseparabile da quello di ciascuna modificazione, e che noi l'abbiamo insieme con quello della primitiva sensazione. Ho provato ancora nel primo Capo del secondo Libro, che il sentimento di *un fuor di me* è il sentimento di qualche cosa di un soggetto che ci modifica, e ci desta alcune date sensazioni, e che il sentimento di questo soggetto esterno è inseparabile da ciascuna sensazione.

Meditando su di noi stessi, distinguendo il *me* dalle modificazioni, di cui è affetto, l'analisi ci dà in risultamento la nozione del *soggetto-Io*: meditando sul sentimento di un *fuor di me*, separandolo dalle qualità relative, di cui lo rivestiamo, che sono i nostri modi di vedere il moltiplice esterno, l'analisi ci darà in risultamento la nozione di *soggetto-esterno*. Paragonando queste due nozioni di *soggetto-Io*, e di *soggetto-esterno*, noi scopriamo con un nuovo atto di analisi in ambedue una nozione identica, cioè quella del *soggetto*, e quest' ultimo risultamento dell'analisi è la nozione di *sostanza*.

Se i filosofi avessero pazientemente risalito all'origine di questa nozione, non sarebbero nati tanti errori, i quali han desolato, e continuano a desolare l'impero della filosofia. Alcuni con *Locke*, e *Condillac* hanno insegnato, che noi non abbiamo alcuna nozione della sostanza. Ma se non abbiamo siffatta nozione, perchè questi filosofi insegnano, che noi immaginiamo un sostegno alle qualità? Come siamo indotti a supporre un tal sostegno? I filosofi di cui parliamo sono nell'impossibilità di spiegarci l'origine di questa supposizione, che in tutti gli uomini si trova incessantemente. Se non abbiamo una nozione della sostanza, come si sarebbero inventati, in tutte le lingue, i nómi sostantivi ed aggettivi, che la suppongono? Se non abbiamo una nozione della sostanza, come possiamo aver quella della qualità, che è la sua correlativa? La riunione di molte qualità non forma una sostanza. Le qualità non si possono affermare l'una dell'altra, e perciò non possono unirsi se non nella sostanza. Non si può dire: La freddezza è il peso, la freddezza è la bianchezza; ma si dice: Ciò che è bianco è pesante, ed è freddo. Se non avessimo una nozione della sostanza come riuniremmo le qualità?

La scuola di *Cartesio* ammette la nozione di sostanza; ma non avendone trovato l'origine ne' sentimenti, ha amato di crederla innata.

I filosofi hanno cercato di definir la sostanza, e, senza badare, che questa nozione, essendo semplice, non può definirsi, ne hanno prodotto delle definizioni false, da cui son nati molti errori, fra i quali il panteismo di *Spinoza*.

La scuola di *Kant* ha riguardato la sostanza come una categoria, o nozione soggettiva, a cui non corrisponde alcuna realtà.

L'analisi che io ne ho fatta dee preservarci da simili errori. Essa fa conoscere: 1. Che noi abbiamo una nozione della sostanza; 2. che essa deriva da'sentimenti; 3. che è una nozione semplice, e perciò indefinibile.

Gli atti della meditazione, i quali ci danno in risultamento la nozione astratta di sostanza, ci danno ancora quella di *modificazione*, a cui si dà pure il nome di *qualità*, di *accidente*, e di *modo*. Questa nozione è semplice come quella di sostanza, e deriva ancora, come quella, da'sentimenti.

Il sig. *Degerando* ha ammesso la stessa origine della nozione di sostanza; ma io son rimasto sorpreso di leggere nello stesso luogo una dottrina contraria. « Riflettendo su di noi stessi, distinguendo le diverse modificazioni, da cui insieme siamo affetti, ritroviamo in ciascuna di queste riflessioni il sentimento di uno stesso *me*, che si trova modificato diversamente da esse, e che riconosce sè stesso in ciascuno stato ed in ciascun istante: questo sentimento si unisce, si confonde con quello della nostra esistenza; esso costituisce la nostra individualità; esso presenta la prima occasione alla nozione della sostanza.

« Allora che siam avvertiti dal contatto degli oggetti esterni, che esiste qualche cosa fuor di noi, non ritroviamo più in questi esseri materiali, che ci sono contigui, il sentimento della personalità; ma nello stesso modo che sentiamo, che essi esistono, sentiamo ancora, che questa esistenza si applica *a qualche cosa che non è noi, sentiamo qualche cosa esistente*. Su questa qualche cosa noi aggiungiamo in seguito, e le relazioni di spazio, e di tempo, e le potenze le quali corrispondono agli effetti che proviamo. Ora ciò che vi è di comune nell'ordine delle nostre percezioni fra

questa qualche cosa, ed il nostro *me*, e tutti i *me* stranieri, che immaginiamo a rassomiglianza del nostro, ciò che vi è di comune fra di essi, questa esistenza così effettivata, particolarizzata e sentita, questa ultima percezione che dimora nell' analisi di tutte le qualità, ecco ciò che noi appelliamo la *sostanza* (1). »

Fin qui l'Autore citato sembra d'aver fatto della nozione di sostanza la stessa analisi che io ne ho fatto di sopra. Ma egli aveva immediatamente prima scritto quanto segue: « Si suppone che la sostanza sia ciò che serve d'appoggio alle qualità negli oggetti stessi, intanto che essa è solamente la nozione che serve nel nostro spirito di perno al fascetto di queste qualità, e ci ajuta così a concepirle come esistenti. »

Il Lettore attento è certamente sorpreso di questa contraddizione. Domando al sig. *Degerando*: La sostanza è essa una cosa reale in sè, o pure una semplice nozione del nostro spirito, a cui non corrisponde alcuna realtà? Nell'ultimo passo rapportato egli la riguarda come una semplice nozione dello spirito; ma se la cosa è così, essa è dunque una categoria, come la scuola di *Kant* insegna; in tal caso l'Autore si contraddice, deducendo l'origine di questa nozione dall'analisi de'sentimenti. Ma vi è di più: *questa qualche cosa che noi sentiamo*, ed a cui applichiamo le qualità, è una realtà positiva secondo lo stesso *Degerando*, poichè egli scrive nella nota dello stesso luogo: « Questo vocabolo *qualche cosa* non esprime, come alcuni sembrano crederlo, una ignoranza assoluta, *ma una realtà positiva*, il cui valore espresso resta indeterminato. Così il segno + in Algebra può designare

(1) Histoire comparée, etc., t. 3, c. VIII.

una quantità positiva, sebbene incognita relativamente alla sua estensione. »

L'Autore insegna la stessa dottrina della realtà positiva del *me* come sostanza, e di quella della sostanza esterna, in tanti luoghi delle sue opere, come può vedersi ne' passi che io ho rapportato nel Capo primo del primo Volume, e nel Capo primo del Libro secondo. Se dunque la sostanza è una realtà, essa non è una semplice nozione dello spirito, ed il sig. *Degerando* si contraddice visibilmente. La riunione delle qualità non può farsi se non che nella sostanza. Se la nozione della sostanza è soggettiva, ed il modo, con cui lo spirito esegue la sintesi delle qualità è soggettiva; questa riunione non è un dato dell'esperienza, ma un prodotto dell'attività intellettuale, come pretende il criticismo. Ma se questa sintesi è soggettiva, essa dovrebbe essere necessaria; il che ripugna al fatto: noi non vediamo alcuna necessaria connessione fra la bianchezza della neve, per cagion d'esempio, e la freddezza; nè si dica, che la connessione necessaria esiste fra la bianchezza, ed il soggetto di essa, poichè questa risposta non toglie la difficoltà: resta da spiegare, perchè lo spirito unisce una data bianchezza ad una data freddezza, ad un dato peso, ecc.? Vale a dire, perchè unisce queste qualità ad uno stesso soggetto: è questo il nodo da sciogliersi. Questa non è mica una sintesi di connessione, ma di composizione, e la sintesi di composizione non è necessaria. Questa riunione di qualità ha dunque un fondamento oggettivo, e la nozione di sostanza è oggettiva, e deriva da' sentimenti.

§ 63. Le sostanze, e le modificazioni che sentiamo, convengono in ciò che sono l'oggetto de' sentimenti, son cose sentite. Io sento il *me*, e sento ugualmente

l'atto, con cui egli giudica, ragiona, e vuole: io sento il soggetto incognito della penna, con cui scrivo, e sento ancora la sua solidità. Riguardate sotto questo punto di veduta le sostanze e le modificazioni, io le chiamo *esistenza*, o *realtà*. Gli oggetti del sentimento son dati allo spirito: egli non gli produce, ma li vede: l'esistenze sono dunque un dato dell'esperienza. Quando lo spirito scopre una connessione fra gli oggetti del sentimento, ed altre cose che non sono sentite, egli riguarda queste cose anche come esistenze, come realtà.

Io ho parlato a lungo nel Capo IV, del primo Volume delle verità dedotte da esistenze: ivi, e nel secondo Volume ancora ho esposto i pensamenti di *Loche*, di *Hume*, di *Reid*, e *Kant* su la causalità. Ho ancora mostrato, che noi abbiamo una nozione della causa efficiente; che questa può essere derivata dal sentimento, e che abbiamo una certezza apodittica, che non vi è effetto senza una causa. Per non interrompere il filo de' miei pensieri, io debbo qui parlare di nuovo delle stesse materie: io procurerò che questa ripetizione non riesca inutile,

Si domanda: 1. Abbiamo noi una nozione della causa efficiente? 2. Questa nozione può esser derivata da' sentimenti? 3. Vi sono dei fatti nella natura, i quali si mostrano a noi in connessione, non già solamente in congiunzione?

Io ho la coscienza di aver composta quest'opera: essa, riguardata come un'insieme di conoscenze, è una cosa che non esisteva nel mio spirito prima che io l'avessi composta; essa è dunque un effetto. Io l'ho composta coll'esercizio della facoltà meditativa del mio spirito: il mio spirito è dunque l'agente che l'ha composto; esso ne è dunque la causa efficiente. Le conoscenze di cui quest'opera è composta sono in con-

nessione fra di esse: le ultime illazioni suppongono quelle che le precedono, e da cui derivano queste ne suppongono delle altre da cui derivano, finchè giungiamo alle prime illazioni, che derivano da alcune premesse. La composizione dunque di una scienza, quale che siasi, di un trattato scientifico, di un discorso, è sufficiente a somministrarci la nozione della causa efficiente, e dell' effetto, ed a presentarci dei fatti in connessione.

Ma che dico io? è a ciò sufficiente un semplice raziocinio: il sentimento del raziocinio è il sentimento del *me* che ragiona, del *me* che deduce, del *me* che pone in lui una conoscenza. Nel raziocinio lo spirito percepisce una connessione fra l'illazione e le premesse: senza questa percezione egli non direbbe *dunque*. Non solamente il raziocinio, ma qualunque giudizio necessario ci può somministrare la nozione di un agente, che produce, e quella della connessione necessaria fra due fatti. Quando lo spirito, meditando su l'idea del circolo, vede immediatamente l'uguaglianza de' suoi raggi, egli ha il sentimento del *me*, che agisce nel giudizio, decomponendo, e ricomponendo, e che percepisce la connessione fra il predicato ed il soggetto.

Hume ammette, che lo spirito percepisce necessariamente le verità matematiche che consistono nella relazione delle sue idee: ma ciò non è forse ammettere nello spirito dei fatti in connessione? Un rapporto è una percezione in noi, e questa percezione è un effetto necessario dello spirito, il quale paragona le sue idee.

Ma non abbiamo noi bisogno di allontanarci dai primi istanti della nostra esistenza intellettuale, per ritrovare i dati necessarj per la nozione della causa-

lità. Il sentimento de' primi atti dell' attività intellettuale è a ciò sufficiente. Lo spirito, affetto da una moltitudine di sentimenti, incomincia subito dal decomporre questo fascetto d'impressioni, ed il primo effetto di quest' azione sono alcune idee sensibili. Ora vi è una connessione necessaria fra l'azione dell'analisi, e l'esistenza di una certa porzione di sentimenti distinta e separata dall'insieme che in noi si trova: quella coscienza più viva di alcuni oggetti è un prodotto necessario dell' azione dell'analisi, che concentra su di essi lo sguardo dello spirito. La divisione, o un pensiere diviso dagli altri, è un effetto necessario dell'atto intellettuale che divide. Similmente la formazione di un' idea complessa, quale che siasi, è un effetto necessario dell'azione combinata dell'analisi e della sintesi. Lo spirito ritrova dunque la nozione della causa efficiente, e della connessione necessaria nel sentimento della propria attività intellettuale, e tutta l'armata delle obbiezioni di *Hume* è distrutta.

§ 64. L'illustre *Laromiguière* ha presentato su l'idea di causalità una luminosa osservazione, che io qui trascrivo: « Allora che l'anima agisce su i suoi sentimenti, e su le sue idee, non possiamo mica dubitare, che sovente essa non cambj la sua maniera di essere attuale. I sentimenti divengono idee; le idee semplici si riuniscono per formare idee composte; le idèe composte si distribuiscono in idee semplici. Alcune volte le affezioni s'indeboliscono; altre volte, al contrario, acquistano una energia che non avevano. L'anima non agisce senza motivo; essa agisce per darsi una conoscenza, o per rettificare un errore; per procurarsi un bene, o per liberarsi di un male. Or l'Anima non può agire, ed in conseguenza provare un cambiamento, senza che abbia il sentimento della

sua azione, e quello del cambiamento operato da questa azione. Questi due sentimenti meneranno subito a due idee, di cui l'una sarà quella di *causa*, e l'altra quella di *effetto*. Perchè un cambiamento, considerato nel suo rapporto all'azione, in virtù della quale esso è prodotto, riceve il nome di *effetto*, come l'azione stessa prende il nome di *causa*. Ridiciamo la stessa cosa. I due sentimenti dell'azione dell'anima e del cambiamento, che ne è la sequela, danno luogo a due idee. La presenza simultanea di queste due idee dà luogo da principio al semplice sentimento del rapporto che si trova fra l'azione, ed il cambiamento, e tosto all'idea di questo stesso rapporto. Questo rapporto è quello della causa all'effetto, se andate dall'azione al cambiamento; dall'effetto alla causa, se andate dal cambiamento all'azione. In noi stessi dunque troviamo l'idea di causa. Essa deriva dal sentimento del rapporto fra un'azione dell'anima, ed un cambiamento dell'anima. L'idea di causa ci viene dunque primieramente dal sentimento della nostra propria forza, unito al sentimento delle modificazioni, che sono prodotte da questa forza. Essa ci viene dal sentimento di un rapporto fra cose che sono in noi (1). »

Io ho osservato più volte, che i rapporti sono vedute dello spirito, ma che non son tali quello fra la modificazione, ed il soggetto, fra l'esterno, e la causa.

La sensazione si mostra alla coscienza, come distinta dall'essere che sente, e dall'oggetto sentito, e come necessariamente legata a tutti e due. Se la sensazione è un modo dell'essere sensitivo, essa racchiude nella sua nozione una connessione coll'essere;

---

(1) Leçons de phil., t. 2, Leçon 12.

se essa è un sentire, è legata coll'oggetto sentito. Nel sentimento del *me*, il quale sente un *fuor di me*, si trova dunque l'idea di una connessione fra due esistenze, cioè fra il soggetto, e la modificazione, fra la sensazione, e l'oggetto sentito. Il sentimento di *un fuor di me* è il sentimento di un soggetto incognito, che mi modifica, cioè che fa esistere in me una modificazione. Nel sentimento di *un fuor di me* io trovo dunque la nozione di un agente, che fa esistere in me qualche cosa, cioè trovo la nozione della causa efficiente. Questa nozione si trova dunque tanto nel sentimento della propria attività, che in quello della propria *possibilità*.

Ma siccome nell'ordine cronologico il sentimento della possibilità precede quello dell'attività, e lo spirito ne' primi istanti della sua vita intellettuale è spinto da' suoi bisogni a dirigere la sua attività al di fuori; così io credo, che la prima occasione per la nozione della causalità ci venga somministrata dal di fuori. Il Filosofo, che ho in ultimo luogo citato, pensa alquanto diversamente, ed io continuo a trascrivere la sua opinione. « Il pensiere è la forza dell'anima. Il sentimento non è mica la forza dell'anima: esso non prova la forza dell'anima. Al contrario esso prova, che la forza è fuor dell'anima. Senza dubbio la potenza di agire, e la capacità di sentire, sono egualmente essenziali all'anima; ma il passaggio dalla sensibilità al sentimento attuale richiede l'azione di una forza straniera all'anima; laddove il passaggio dall'attività all'azione, sebbene necessitato dal sentimento, si fa per l'energia stessa dell'anima.

« L'azione è più l'anima ella stessa, che non lo è il sentimento. L'idea di *causa* ci viene dunque in primo luogo dal sentimento della nostra propria forza,

unito al sentimento delle modificazioni, che sono prodotte da questa forza. Ma tosto noi vediamo delle forze e delle cause fuori di noi, ed in tutta la natura. Un corpo ha la forza di muovere un altro corpo: esso è la *causa* del moto. La Luna ha la forza di sollevare le acque del mare; essa è la *causa* del flusso, e del riflusso. I venti hanno la forza di sradicar le foreste, di rovesciare gli edificj, ecc.

« E queste cause, che sono da per tutto, non agiscono mica separatamente, ed isolate le une dalle altre: esse son legate, al contrario, di tal maniera, che formano come una catena immensa, di cui ciascun anello è insieme causa ed effetto.

« Ora una serie di cause e di effetti, nella quale ciascuna causa è nel medesimo tempo effetto, e ciascun effetto nel medesimo tempo causa, rimonta necessariamente ad una causa che non è mica effetto, cioè ad una causa prima.

« *Così dall' idea di causa, che ha la sua origine immediata in un sentimento di rapporto, il raziocinio ci innalza all' idea di una causa prima.* »

Arrestiamoci un momento alla conclusione enunciata del sig. *Laroumighière*. Se l' idea di *causa prima* è un prodotto del raziocinio, questa idea non è dunque un sentimento distinto, e sviluppato dagli altri sentimenti, e la definizione dell' idea del Filosofo citato è falsa. L' idea di causa ha la sua origine immediata in un sentimento, ma l' idea di *prima*, o, per parlare con altro linguaggio, l' idea dell' *assoluto*, unita a quella di causa, non ha la sua origine nel sentimento; essa è un prodotto semplice del raziocinio, è un prodotto semplice dell' attività sintetica dell' intelligenza. Ciò che l' autore stesso soggiunge maggiormente lo conferma: « *il raziocinio* farà di più nel-

l'idea di causa prima; esso ci mostrerà l'idea di un essere infinitamente perfetto, l'idea stessa di Dio. »

Iddio è dunque mostrato all'uomo dalla ragione, non già dal sentimento: egli non è dunque un oggetto sentito, ma pensato.

§ 65. Allora che lo spirito suppone una connessione fra due cose, A e B, per esempio, di modo che B esiste perchè A esiste, o pure l'esistenza di B suppone come condizione l'esistenza di A, egli riguarderà A come *primo*, e B come *secondo*. Se poi l'esistenza di C è ancora subordinata all'esistenza di B, e quella di C a quella di D, riguarderà C come *terzo*, e D come *quarto*, e così di seguito, ed in tal modo acquisterà l'idea della *successione* e del *tempo*. Il tempo è dunque una serie di esistenze che son legate fra di esse. Così l'esistenza delle premesse nello spirito è *prima* dell'esistenza dell'illazione: l'esistenza dell'impressione esterna nel nostro corpo è prima dell'esistenza della sensazione nello spirito. Questa *priorità* dell'una rispetto all'altra constituisce il *tempo*.

Se riflettiamo su la serie de' fantasmi che suole passare nel nostro spirito, e richiamiamo alla memoria la legge dell'associazione delle idee, di cui ho parlato nel libro antecedente, riconosceremo in noi una serie di modificazioni, in cui l'una è perchè l'altra è, o che son legate l'una all'altra, e questa serie ci darà l'idea della *successione*, o della *durata*, o del tempo, vocaboli che prendo in uno stesso significato.

Sembra alcune volte, che non si trovi alcun legame fra le cose che vediamo succedersi: un corpo si muove; incontra un altro in riposo, e lo muove insieme con esso: la sua velocità dopo l'urto è minore di quella che aveva prima; qual connessione può mai trovarsi fra questi due stati del corpo? Qual connessione fra

una velocità maggiore, ed una minore? Come dunque può dirsi: Questo corpo si muove con sei gradi di velocità, perchè si muoveva con dodici? Similmente il nostro spirito passa dal piacere al dolore, dall'allegrezza alla mestizia: ora qual connessione può mai concepirsi fra questi due stati? Come potrà dirsi: Voi siete mesto perchè eravate allegro? Sembra dunque, che il tempo non possa farsi consistere in una serie di esistenze fra di esse legate, colla relazione di causalità.

Se il corpo, che prima dell'urto si muoveva con dodici gradi di velocità, si muove dopo l'urto con sei, si sarebbe mosso con quattro, se prima dell'urto ne avesse avuto otto invece di dodici. Il muoversi con sei nasce dalla reazione del corpo notato sul mobile dotato di dodici gradi di velocità. I dodici gradi sono una condizione, affinchè il corpo urtante si muova con sei gradi dopo dell'urto. Il moto dopo l'urto nel corpo urtante dipende dunque dallo stato antecedente di esso, e dalla reazione dell'urtato. Le condizioni tanto nello stato dell'agente, che del paziente sono elementi necessarj per la determinazione della causa. Se lo spirito è nell'allegrezza per lo possesso di un bene, il dispiacere, che prova per la perdita di questo, è legato, come a condizione, al piacere che prova possendendolo.

Concludiamo, che nella successione delle cose, lo spirito può sempre trovare un legame fra i successivi; e che questo legame è il fondamento reale delle denominazioni di *primo*, *secondo*, *terzo*, che a' successivi si danno; o, per dirlo altrimenti, che in questo legame consiste la successione, e che senza di esso la successione non sarebbe possibile.

§ 66. Io so bene, che alcuni filosofi, fra i quali *Lo-*

che, hanno supposto una durata, la quale scorre uniformemente, composta d'istanti che si succedono, e distinta dalle cose che esistono: essi ragionano della durata in conformità di questa supposizione. Così, supponendo una durata composta degl' istanti A, B, C, che si succedono in modo che l'istante A sia prima di B, e questo prima di C; supponendo annientate tutte le cose, questa durata resterebbe. Abbiamo dunque una durata composta d' istanti, e distinta dalle cose che durano e si succedono. Conformemente a questa supposizione noi diciamo, che un essere il quale esiste nell' istante A, esiste prima di quello che esiste nell'istante B, e questa priorità si chiama da questi filosofi *priorità di tempo*, la quale si distingue dalla *priorità di natura*, che si fa consistere nella causalità, in forza di cui si concepisce la causa prima dell' effetto. Così sebbene i due esseri, i quali esistono uno nell' istante A, e l' altro nell' istante B, non fossero fra di loro nella relazione di causa e di effetto, non lascerebbe, secondo questa opinione, quello che esiste nell' istante A di essere il primo di quello che esiste nell' istante B, per una *priorità di tempo*, non già per una *priorità di natura*. Conformemente a questa supposizione ancora, i filosofi de' quali parliamo, spiegano l' idea di successione, e di *simultaneità*. Essi chiamano *successivi* quegli esseri, o quei modi di essere, che esistono in due istanti consecutivi di tempo, e *simultanei* quelli che esistono nello stesso istante. Son perciò obbligati a supporre, che tutte le cose partecipano di una stessa durata, e che una moltitudine di cose esiste nello stesso istante.

La sana filosofia non può ammettere una durata distinta dalle cose che esistono. Che cosa è essa mai siffatta durata? È un essere, o un modo di essere?

Se è un essere, sarà dunque distinto dagli altri esseri; se è un modo di essere, appartiene particolarmente all'essere di cui è modo; e così una durata comune a tutte le cose che esistono, e da esse distinta è un'assurdità.

« Quando *Locke* (così *Condillac*) dice *che la durata è una comune misura di tutto ciò che esiste, di qualunque natura esso sia; una misura alla quale tutte le cose partecipano ugualmente, durante la loro esistenza, come se tutte le cose non fossero che un solo essere*, su di che fonda egli questa asserzione? Voi non conoscete, direi io, la durata, se non che per la successione de' vostri pensieri. Voi non percepite dunque immediatamente la durata delle cose, e non ne giudicate, se non che per la durata stessa del vostro essere pensante. Voi applicate la vostra propria durata a tutto ciò che è fuor di voi, e vi immaginate per questo mezzo una misura comune, e commensurabile, istante per istante, alla durata di tutto ciò che esiste. Non è forse ciò un'astrazione che voi effettivate? Ma *Locke* obblia alcune volte i suoi principj. Sia un corpo mosso in un circolo, con una velocità che sorpassi l'attività de' nostri sensi, noi non vedremo se non che un circolo perfetto ed intiero. Ma diamo altri occhi ad altre intelligenze, elleno vedranno questo corpo passare successivamente da un punto dello spazio all'altro. Elleno distingueranno dunque molti istanti, ove noi non ne possiamo notare che un solo. Per conseguenza la presenza di una sola idea al nostro spirito, o un solo istante della nostra durata coesisterà a molte idee, che si succedono in queste intelligenze, a molti istanti della loro durata. Ma questo corpo potrebbe esser mosso sì rapidamente, che esso non offrirebbe altro se non che un circolo agl

occhi di queste intelligenze, nel mentre che ad altri occhi sembrerebbe passare successivamente da un punto della circonferenza all'altro. Noi possiamo continuare ancora queste supposizioni, e non sapremmo ove fermarci. Non arriveremo dunque giammai a questa misura comune di durata, di cui *Locke* crede farsi un' idea (1). »

Ma *Condillac*, il quale ha ben veduto, che non può esservi una durata distinta dalle cose che esistono, non è risalito al vero fondamento della durata. Egli fà consistere la durata nella successione delle modificazioni: ma che cosa è mai questa successione? La modificazione B si dice succedere alla modificazione A, perchè questa si riguarda come esistente prima di quella: ma che cosa è mai, si potrebbe domandare a *Condillac*, esistere prima di un' altra cosa? È forse esistere in un istante antecedente a quello in cui questa cosa esiste? Ma non è ciò un ricadere nella durata distinta dalle cose che esistono? Inoltre, che cosa è mai quella coesistenza di una modificazione di una cosa con molte modificazioni di un'altra, se non è l'esistenza in un istesso istante di tempo?

Finalmente *Condillac* mi reca una gran sorpresa, scrivendo nel Capitolo I, del Libro II, Dell' Arte di Ragionare, le seguenti parole: « Le parti di questa durata non sono altro forse che istanti indivisibili? Come dunque formano una durata? E se durano, come durano? Tutto ciò è incomprensibile. Non sappiam fare una durata ed una estensione se non con la durata, e con l'estensione, vale a dire, non sappiam farne. »

Questa difficoltà non ha luogo supponendo, che non esiste una durata distinta dalle cose esistenti.

---

(1) Art de penser, c. XI.

§ 67. Allora che esaminai attentamente le diverse opinioni de' filosofi sul tempo, non ne trovai alcuna che mi fosse sembrata conforme al vero, o almeno completa. Mi trovai gettato in un abisso, allora che poi diressi la meditazione su la dottrina di *Kant*. Il tempo (così io interrogai me stesso) è esso soggettivo, o pure oggettivo? Se il tempo, io diceva, è soggettivo, allora non si può ammettere alcuna successione, non solamente nelle cose al di fuori di noi, ma ancora in noi stessi: allora la successione delle mie maniere di essere non è che apparente; l'*Io* stesso è un fenomeno, un'apparenza, ed una ignoranza assoluta è la destinazione dell'uomo su questa terra. Se il tempo è oggettivo, in che consiste la sua *oggettività*? Il tempo è esso una cosa reale, o pure un rapporto fra le cose? Si conviene, che non è una cosa reale: esso è dunque un rapporto. Ora i rapporti sono soggettivi: il tempo è dunque soggettivo; ed eccomi ricaduto nell'abbisso che mi faceva spavento. Si dice: A è stato prima di B; B prima di C: io riguardo B nell'esistenza come secondo in rapporto ad A, come primo in rapporto a C. Ma questo rapporto non aggiunge cosa alcuna alla realtà di A, nè a quella di B, nè a quella di C: esso non è che una veduta dello spirito. Togliete queste denominazioni *primo, secondo, terzo*, ecc., che da noi si attribuiscono alle cose, voi noi potrete concepire più il tempo. Ma queste denominazioni sono aggettivi metafisici, i quali non denotano altra cosa, se non che de' rapporti: il tempo non è dunque nulla di reale; esso è un nostro modo di veder le cose, ma non può attribuirsi alle cose in sè stesse considerate. Ora se il tempo è soggettivo, la successione delle mie modificazioni è solamente apparente, e l'*Io* è un fenomeno: allora mi spariscono qual ombra tutte le verità pri-

mitive dell'esser mio, e la coscienza non è che un testimone mendace, a cui io non posso prestar fede. Tale era l'incertezza de' miei pensamenti, allora che, dopo la conoscenza del criticismo, io meditava sul tempo.

Io non poteva riguardare il tempo come soggettivo, senza distruggere l'esistenza della conoscenza reale; e dovendolo riguardare come oggettivo, non trovava il fondamento di questa *oggettività*.

Ma io rimontai più alto nell'esame dell'importante problema. Le esistenze, io dissi, debbono essere per me un dato dell'esperienza: ma se esse sono un dato, la loro connessione è ella oggettiva, o soggettiva? Se non vi è una connessione oggettiva, non possono esservi verità primitive di esistenza, le quali mi rivelino l'esistenza di un qualche essere, e la testimonianza della coscienza cessa di essere un motivo legittimo di conoscenze reali. Vi è dunque una connessione reale fra le esistenze; e questa connessione è per me un dato dell'esperienza, e mi somministra il fondamento della sintesi reale, di cui nel Libro antecedente ho parlato. Queste connessioni oggettive sono quelle della modificazione col soggetto, e dell'effetto colla causa: tutte le altre connessioni sono posteriori a queste, e le suppongono: esse sono i rapporti che noi concepiamo; esse sono dunque soggettive.

Il tempo è certamente uno dei modi, con cui leghiamo gli oggetti che a noi si manifestano. Togliete il tempo, non possiamo più ordinare i fatti che percepiamo. Se il tempo è oggettivo, fa d'uopo che esso consista in una delle due connessioni oggettive di cui ho parlato; ed allora la causalità si presenta al mio pensiere come il fondamento oggettivo del tempo: allora non bisogna più ammettere due *priorità*; una di

tempo, ed un'altra di natura: non vi è che quest'ultima, e la prima non è distinta dalla seconda, ma identica con essa. Tale è stata la serie dei pensamenti, che mi ha condotto a stabilire la mia dottrina sul tempo. Procuriamo di svilupparla ordinatamente.

§ 68. Il tempo è oggettivo, o soggettivo? Ecco la prima quistione che dobbiamo esaminare. L'estetica trascendentale parte da questo principio: Noi abbiamo una rappresentazione del tempo, e questa rappresentazione è necessaria. Ora io domando al Filosofo di Koenisberg, su qual motivo appoggia questa proposizione fondamentale della sua estetica? Egli è obbligato o di porla gratuitamente, o di ricorrere alla testimonianza della coscienza per legittimarla. In questo secondo caso dee confessare, che la testimonianza della coscienza è un motivo giusto della realtà de' nostri giudizj. Or se egli è costretto di prendere i principj, su i quali incomincia a costruire la sua critica, dalla coscienza di noi stessi, non cade forse in una evidente contraddizione, rigettando altri principj che la stessa coscienza ci somministra? La coscienza ci dice, che noi abbiamo la rappresentazione del tempo, e che questa rappresentazione è necessaria; e la stessa coscienza ci dice ancora, che vi è in noi una successione di modificazioni, e che proviamo de' cambiamenti. Ora rigettare la testimonianza della coscienza in un caso, ed ammetterla nell'altro, è una contraddizione. Il Filosofo dee dunque ammettere come incontrastabili questi due fatti, e cercare, se è possibile, di spiegarli.

Ma, replica il Filosofo che qui combatto, io non nego l'*oggettività* del tempo, dico solo, che esso è una forma del nostro senso interno, il quale acquista un valore oggettivo nell'unione colle impressioni date

al senso interno medesimo, il che fa che le nostre modificazioni si mostrino alla coscienza in un ordine di successione. Ma io domando di nuovo: Ciò che si mostra alla coscienza è esso reale o apparente? Se dite che è reale, bisogna ammettere la realtà della successione nel *me*; se dite che è apparente, allora ho diritto di dire, che il principio da voi posto della necessità della rappresentazione del tempo è anche apparente, e perciò la filosofia critica manca di base.

Inoltre, dire che le nostre modificazioni si mostrano alla coscienza in un ordine di successione è lo stesso che dire, essere il senso interno affetto successivamente dalle nostre modificazioni; è lo stesso che ammettere nel senso interno la successione; ma questo senso interno non è egli nel me?

La quistione su l'oggettività del tempo è antichissima, e *Bayle* ha saviamente osservato nell'articolo di *Senofane*, che essa è legata colla quistione della realtà della nostra conoscenza. Senofane credeva, che la ragione dimostra la immutabilità di tutto ciò che esiste; il che in sostanza, è la stessa dottrina del criticismo su la soggettività del tempo: si opponevano a *Senofane* le generazioni continue, che nella natura si osservano. Per liberarsi da questa obbiezione rigettò egli la testimonianza de' sensi: disse che questi c' ingannano; che nella natura non si fanno delle generazioni, e che esse non sono se non false apparenze. Ma gli si avrà certamente fatta questa replica: Le apparenze de' sensi non si muterebbero, se la nostr' anima restasse sempre la medesima, e tali ancora fossero l'esterne cose. Ciò almeno, che in noi è il soggetto passivo di quelle percezioni de' sensi, che si riguardano come apparenze, dee essere mutabile. Ad una tal difficoltà, osserva saviamente *Bayle*, io non vedo,

che *Senofane* abbia potuto rispondere altro che questo: La ragione egualmente che i sensi c' ingannano: tutto a lei è inconcepibile, ed incerto. « Ecco nettamente i principj di Senofane, ed in tutto il loro legame. In primo luogo egli assicurava, che nulla si fa dal nulla, cioè, per togliere ogni equivoco, che una cosa la quale non ha sempre esistito non può giammai esistere. Egli concludeva da ciò, che tutto quello che è, è sempre stato: ora ciò che è sempre stato, aggiungeva egli, è eterno; ciò che è eterno è infinito; ciò che è infinito è unico; perchè se contenesse molti esseri, l'uno terminerebbe l'altro, esso non sarebbe infinito. Di più, diceva egli, ciò che è unico è simile da per tutto a sè stesso; perchè se racchiudesse qualche differenza, esso non sarebbe un essere, ma molti esseri. Finalmente quest'Essere unico, eterno, infinito, dee essere immobile, ed immutabile; perchè se potesse cambiare di luogo, vi sarebbe qualche cosa al di là di sè, ed esso non sarebbe infinito: e se, senza cambiar di luogo, potesse essere alterato, qualche cosa che non sarebbe in ogni tempo, comincerebbe ad esser prodotta, e qualche cosa che sarebbe stata in ogni tempo, cesserebbe di essere. Ora ciò è impossibile; perchè ogni cosa, che, non avendo esistito eternamente, comincerebbe di esistere, sarebbe prodotta dal nulla; ed ogni cosa, che non ha avuto alcun cominciamento ha una esistenza necessaria: essa non può dunque giammai cessare di esistere . . . Ma egli si ritrovava molto imbarazzato quando gli si mostravano le generazioni continue, che avvengono nella natura. Esse provano, che l'universo non è mica un solo essere, e che esso contiene qualche cosa che è mutabile, poichè esso cambia attualmente. Per liberarsi da questa obbiezione, egli ricusò la testimonianza

de' sensi; e disse, che questi c' ingannano; non esser vero, che si fanno delle generazioni nella natura, e che esse non sono, se non che false apparenze. Ma, gli si diceva senza dubbio, le apparenze de' sensi non cambierebbero mica, se l' anima nostra restasse sempre la stessa, e se gli esseri fuor di noi non cambiassero affatto: bisogna dunque almeno, che quello che è in noi il soggetto passivo delle percezioni, che voi chiamate inganni de' sensi, sia un essere mutabile ed alterabile: non è dunque vero, come voi pretendete, che non si fa alcun cambiamento nell' universo. Io non vedo, che egli abbia potuto rispondere altra cosa, se non che questo: La nostra ragione egualmente che i nostri sensi c' ingannano, tutto è a lei incomprensibile. Perchè se allora eziandio, che essa è appoggiata su l' evidenza, che è il *non plus ultra*, non prende la verità, è un segno che la verità è una cosa incomprensibile ed impenetrabile.

« Or appoggiandomi su nozioni evidenti, io aveva assicurato, che nulla si fa dal nulla: dal che segue necessariamente, che tutto ciò che esiste una volta esiste sempre; ciò che prova evidentemente l'immobilità, e l'immutabilità di tutte le cose; io aveva, dico, compreso ciò chiaramente, e nulladimeno l'esperienza delle mie sensazioni, e delle mie passioni, mi convince, che io son mutabile: io non aveva dunque compreso nulla di certo, io non ho dunque una facoltà proporzionata alla verità. Così si può supporre, che egli ragionasse, e da ciò potremmo concludere, che la setta degli acataleptici, cioè di coloro che insegnavano l'incomprensibilità, e quella de' pirronici *hanno avuto la loro culla nel principio dell' unità immutabile di tutte le cose, sostenuto da Senofane* (1). »

(1) *Bayle*, Dict. hist.-crit., art. Xenofanes.

La filosofia critica, ponendo la soggettività del tempo, è ancora pervenuta allo stesso risultamento dell'incomprensibilità di tutte le cose: essa ci toglie tutta la realtà della conoscenza, e ci lascia solamente le apparenze. Con ciò essa nasconde nel suo seno la stessa contraddizione dello scetticismo: essa parte da questo principio, Che noi abbiamo la visione del tempo, e che questa è necessaria: un tal principio è precario, e falso, se la testimonianza della coscienza è fallace; e se questa non è fallace, l'esistenza del cambiamento nel *me* è incontrastabile.

§ 69. Ma se la successione o il tempo è reale; in che cosa consiste la sua realtà? Ecco la seconda quistione importante che fa d'uopo di esaminare. Supporremo noi con *Locke* una durata distinta dalle cose che esistono? Abbiamo veduto nel § 66 l'assurdità di questa supposizione. Segue da ciò che non può esservi nelle cose una priorità di tempo distinta dalla priorità di natura. Resta dunque la priorità di natura per fondamento della successione; e perciò l'oggettività del tempo consiste nella causalità. Supponete una serie di cose A, B, C, per esempio: riguardando A come *primo*, B come *secondo*, C come *terzo;* quale è, io vi domando, la ragione di quest'ordine che voi ponete in tali cose? Egli è necessario prendere uno di questi tre partiti, o dire che A esiste in un istante di tempo antecedente agl'istanti in cui esistono B e C; o dire che quest'ordine è intieramente soggettivo, e che nella realtà delle cose non vi ha nè primo, nè secondo, nè terzo; o finalmente riguardare A come causa di B, B come causa di C, ecc. Il primo partito pone una durata distinta dalle cose, ed una tal durata è assurda; il secondo mena allo scetticismo: il terzo è dunque il solo partito ragionevole. La causalità non è mica sog-

gettiva; poichè l'azione e la produzione son fatti incontrastabili, ed il tempo fuori della causalità non è nulla.

Il signor *Degerando*, il quale ha fatto sul criticismo delle solide osservazioni, sembra avergli conceduto la soggettività del tempo: ciò è lo stesso che accordargli il principio e negargli la legittima illazione. Se il tempo è soggettivo l'*Io* è un fenomeno. Il filosofo citato, rilevando il secondo errore del criticismo, scrive: « È vero che nelle nozioni dello *spazio*, del *tempo*, nelle nozioni dell'*unità*, della *pluralità*, in tutte le categorie, in una parola, in tutte le idee della *ragion pura*, il nostro spirito ha una grandissima parte, ch'egli vi mette molto del suo, che queste idee non hanno punto al di fuori alcun *tipo*, che loro corrisponda *esattamente*; e la ragione ne è semplice, e si è, che tutte queste *intuizioni*, *nozioni*, *idee*, sono *idee di relazione* o di riflessione, che suppongono una veduta dello spirito, un intervento dello spirito. Ma vi ha ancora in esse qualche cosa di reale ed indipendente dal nostro spirito; e questa cosa sono *i termini* della relazione, sono i fatti che servono di oggetto alla riflessione. Il criticismo ha supposto, che queste *percezioni*, queste *idee* sono intieramente ed esclusivamente l'opera del nostro spirito solo, che non ne ha tirato gli elementi che da sè solo. È questo il secondo errore (1). »

Se il tempo è un rapporto, che è una semplice veduta dello spirito, e se non vi ha di reale nel tempo se non che i termini del rapporto; il tempo è dunque soggettivo, ed uno de' modi con cui noi leghiamo le cose: il che vale quanto dire, che il cambiamento che

(1) Histoire, etc., t. III, chap. XIII.

noi osserviamo è solamente apparente. Son sorpreso, che l'illustre Francese non abbia preveduto, che il criticismo si metteva così al coperto de' suoi attacchi. Il signor *Degerando* non poteva esser menato ad una esatta analisi dell'idea del tempo, dopo d' aver adottato l'empirismo di *Hume* su la causalità.

Sembra difficile, nella supposizione che non vi sia una durata distinta delle cose che esistono, lo spiegare in che consista la simultaneità o la coesistenza. Ma riflettendo su la connessione dell'esistenze, questa difficoltà svanisce. L'esistenze possono essere inseparabili l'una dall'altra, ed insieme indipendenti fra di esse, ma dipendenti da una terza cosa. Così la luce, che dal centro luminoso si sparge in uno degli estremi de'raggi uguali, è inseparabile da quella che si sparge negli estremi degli altri raggi: questi effetti son dunque paralleli fra di essi, ed in una dipendenza comune dal centro luminoso: essi si chiamano *simultanei*.

§ 70. Gli uomini hanno misurato la durata per mezzo del moto del sole: è necessario di rimontare all'origine di questo metodo, e cercare di ridurre il linguaggio ordinario alla precisione filosofica. Lo spirito umano dee istruirsi per mezzo dell'esperienza: per fare ciò è necessario ch'egli metta dell'ordine fra la moltitudine de' fatti che si presentano alla sua osservazione; è necessario in conseguenza ch'egli leghi questi fatti: ed il rapporto di causalità serve a quest'oggetto: senza di ciò la moltitudine de'fatti gli presenterebbe una confusione. Ma molti di essi si presentano allo spirito senza il legame della causalità: un uomo nasce nella China nel momento in cui io scrivo: qual legame fra la nascita di quest'uomo e la mia azione di scrivere? Egli non può concepirsene altro se non quello della simultaneità; e qui non si vede come questa consiste nella causalità.

Il legame che dobbiamo porre fra gli avvenimenti dee esser tale, che possa essere universale per tutti gli uomini, e che tutti possano intendersi, quando dicono, che alcuni fatti son simultanei. Ora, secondo abbiam detto, affinchè A e B si riguardino come simultanei, è necessario che tutti e due sieno inseparabili da un terzo fatto C: questo fatto, acciò i giudizj degli uomini sieno costanti, dee essere osservabile da tutti, e che tutti possano legarvi gli avvenimenti di cui son testimonj. Il sole è un agente universale nel globo terraqueo: esso vi spande incessantemente la luce ed il calore: esso mantiene nelle piante e negli animali la vegetazione e la vita: dalle sue diverse rivoluzioni apparenti nascono le diverse stagioni: la diversa posizione de' luoghi della terra, rispetto al sole, ha una influenza notabile sul fisico e sul morale degli uomini. Supponiamo, che io osservi il sole nel meridiano del luogo in cui mi trovo. Supponiamo ancora, che il punto del cielo, in cui osservo il sole nel mezzogiorno, si trovi nell'orizzonte ortivo di altri osservatori; finalmente supponiamo, che io osservi il cominciamento di una battaglia insieme col sole nel meridiano: l'atto della coscienza, che mi attesta l'esistenza di queste due percezioni nello spirito è inseparabile da esse: queste percezioni son dunque simultanee: lo spirito riguarda perciò come simultanei gli oggetti che le fanno nascere; il cominciamento della battaglia è in conseguenza simultaneo coll'esistenza del sole nel mio meridiano. Ma l'esistenza del sole nel mio meridiano è l'esistenza del sole nell' Oriente di altri osservatori; l'apparenza del sole nell'Oriente di questi osservatori è dunque simultanea coll' incominciamento della battaglia di cui parliamo. Inoltre la posizione rispettiva del sole per ciascun luogo della terra, corrispondente

alla posizione di quest' astro nel mio meridiano è determinabile: tutti gli uomini in conseguenza hanno un punto fisso per determinare la simultaneità degli avvenimenti. Se togliete questo legame degli avvenimenti colla posizione del sole, legame che si esegue per mezzo del fatto della coscienza, che attesta l' esistenza delle percezioni di tali cose, io non saprei come potreste determinare la simultaneità, ed in mancanza della simultaneità non saprei come potreste legare gli avvenimenti de' quali parliamo. L' ipotesi di una durata comune nulla giova per tale oggetto. Che cosa intendete dire quando dite: *Simultaneamente ad un tremuoto accaduto nelle Calabrie, è accaduta un' eruzione del vesuvio in Napoli?* Intendete forse di denotare l' identità numerica della parte di tempo comune a due avvenimenti? Ma qual mezzo avete voi, io vi domando, per conoscere quest' identità? Egli vi è impossibile di conoscerla senza ricorrere alla posizione del sole, o pure di un astro quale che siasi; e, ricorrendo a ciò, non avete che fare di quella misura comune che *Locke* immagina.

Questa mi sembra essere la ragione per cui nella determinazione del tempo abbiano gli uomini ricorso al moto del sole.

§ 71. Ma che cosa s' intende, allora che si dice: Il corpo A, per esempio, si muove con maggior celerità del corpo B? Nella linea che descrive il corpo A segno un punto: determino la simultaneità dell'esistenza del corpo A in questo punto coll' esistenza del sole in un punto del cielo: pratico lo stesso riguardo al corpo B; e così concepisco il principio del moto di A come simultaneo col principio del moto di B: scorsa una certa parte della linea di A e di quella di B, segno due punti, e ne determino la simultaneità come sopra: misuro le

parti scorse delle due linee, e se vi trovo che la parte scorsa da A sia maggiore della parte scorsa da B, concluderò che A si muove con maggior celerità di quella con cui si muove B, e che la celerità di A sia a quella di B come lo spazio percorso da A sta allo spazio percorso da B.

Supponiamo, che l'incominciamento del moto di A non sia simultaneo coll'incominciamento del moto di B, nè i termini, che consideriamo in questi moti, sieno fra di loro simultanei, qual mezzo avrò io per paragonare il moto di A al moto di B sotto il punto della celerità? Io determinerò la simultaneità dell'incominciamento del moto di A riguardo al sole, e la simultaneità di un termine di questo moto, anche riguardo al sole: dopo di ciò misurerò l'arco del circolo diurno del sole, il quale arco s'intercetta fra il punto in cui si trovava il sole simultaneamente all'incominciamento del moto di A, e quello in cui si trovava simultaneamente al termine del moto di A: dopo misurerò lo spazio percorso da A, e che s'intercetta fra il punto in cui A era nell'incominciamento del moto, e quello in cui era nel termine del moto. Replicherò poi le stesse osservazioni riguardo a B; ed avrò così quattro quantità omogenee, che sono diversi spazj, cioè due archi del circolo diurno, e due linee determinate, che sono gli spazj percorsi da A e B: dopo di ciò è facile di stabilire dei paragoni su la velocità!

Supponiamo, per rendere sensibile quanto ho detto, che lo spazio percorso da A sia di quattro miglia, quello percorso dal sole, nell' arco simultaneo di cui ho parlato, sia di 360 miglia: inoltre che lo spazio percorso da B sia di otto miglia, e quello percorso dal sole nell' arco a questo spazio simultaneo, sia di 180 miglia: lo spazio percorso da A sarà dunque 4/90

dello spazio simultaneo percorso dal sole; e lo spazio percorso da B sarà 4/90 dello spazio simultaneo percorso dal sole. Ora 1/90 sta a 4/90 nella ragione di 1 : 4; la ragione di 1 : 4 è la stessa della ragion composta della diretta di 4 : 8, e dell' inversa di 360 : 180. Chiamando *velocità* di A e di B il rapporto dello spazio percorso da A e B allo spazio rispettivo simultaneo percorso dal sole, e chiamando *tempo* del moto di A e di B gli archi simultanei percorsi dal sole; avremo questo risultamento: La velocità di A sta alla velocità di B nella ragion composta della diretta degli spazj percorsi da A e B, e dell' inversa de' tempi, che questi mobili hanno impiegato a percorrerli; e generalizzando avremo questo teorema: *La velocità de' mobili sono fra di esse nella ragion composta della diretta degli spazj e dell' inversa dei tempi.* Inoltre, secondo queste definizioni, la velocità è espressa da una frazione, il cui numeratore è lo spazio, ed il denominatore il tempo: chiamando la velocità V, lo spazio S, il tempo T, avremo l'espressione analitica della velocità in quest' espressione algebrica $V = \frac{S}{T}$. Per darle un senso filosofico conviene ricordarsi che lo spazio è la linea percorsa dal mobile assolutamente considerata; che il tempo è l' arco o la linea curva percorsa dal sole, considerata come simultanea con lo spazio che si percorre dal mobile; e che la velocità consiste nel rapporto o nella ragione geometrica di queste due linee.

I matematici dicono, che la velocità è il quoziente che nasce dividendo lo spazio pel tempo: ma si domanda loro: Com' è possibile di dividere l'una per l'altra due quantità concrete di spezie differente? Eglino rispondono, che questa maniera di esprimersi è un

modo compendioso, con cui una quantità meramente relativa si enuncia come una quantità assoluta. Non è necessario, che i quattro termini di una proporzione sieno tutti omogenei, essendo sufficiente che sieno omogenei i due termini di ciascuna ragione. « La velocità di un corpo, che si muove uniformemente è uguale, dicono i meccanici, allo spazio diviso pel tempo; o, come si esprimono altri matematici, il risultamento di questa divisione è la misura della velocità. Questa maniera di esprimersi, presa in rigore, non presenta alcuna idea netta, perchè non si potrebbe dividere lo spazio pel tempo; non si divide mica una quantità per un' altra di spezie differente: dividere una lega per un' ora è lo stesso, che voler sapere quante volte un' ora è contenuta in una lega; e si vede bene, che questa quistione non ha alcun senso. Che cosa vuol dunque dire questa proposizione: *La velocità è uguale allo spazio diviso pel tempo?* Essa vuol dire, che se due corpi si muovono uniformemente, le loro velocità saranno fra di esse, come i numeri che esprimono i rapporti degli spazj percorsi da' mobili sono a' numeri che esprimono i rapporti de' tempi impiegati a percorrerli. Che un mobile movendosi uniformemente faccia 100 tese in sei minuti, ed un altro 25 tese in due minuti; le velocità saranno fra di esse come il rapporto degli spazj, cioè come il rapporto di 100 a 25 e al rapporto de' tempi, cioè al rapporto di 6 a 2, queste velocità saranno dunque come 4 : 3 (1). »

La soluzione matematica della proposta difficoltà è esatta; ma non soddisfa intieramente il filosofo, che ha per oggetto di spiegare, o, per dir meglio, di conoscere l'esistenze. Che cosa è mai il tempo, si domanda,

(1) D'Alembert, Schiarimenti, § 16.

e come si misura esso? È necessario di rispondere a tal domanda, poichè il tempo si calcola da' matematici: Noi non possiamo determinare o misurare una quantità, se non che riguardando un' altra quantità della stessa spezie come nota, ed indicando il rapporto di questa a quella. Ciò supposto, io domando che mi si denoti la quantità nota; a che io posso prendere per nota per misurare il tempo. Questa misura ci sfugge, e noi restiamo senza alcun mezzo di misurare il tempo.

I matematici rispondono, che la misura del tempo è il moto. Ma questa risposta non li cava fuori d'imbarazzo. In primo luogo essa è contraria alla nozione netta della *misura*, che i matematici stessi adottano: in forza di questa non si può misurare una quantità, se non che per mezzo di un' altra che le è omogenea: non si può dunque misurar la durata, se non per mezzo della durata stessa; intanto quest' unità di durata non si trova affatto. Inoltre i matematici si rivolgono in un circolo, da cui è esclusa l'incognita che cercano. Il moto, eglino dicono, è la misura del tempo; ma come si misura il moto? Il moto, rispondono, è il prodotto della massa per la velocità; ma per misurare la velocità bisogna misurare il tempo: siamo dunque in un circolo perpetuo, in cui ci rimane sempre un' incognita che non si trova giammai.

§ 72. Io non intendo di combattere qui le verità della meccanica; mi propongo solo di risalire all'origine di quelle idee, di cui i matematici fanno uso, e di cui possono servirsi anche ignorandone l' origine. L'idea del tempo entra ne' loro calcoli, e questi sono esatti, qualunque sia la natura di questa idea. Ne' loro calcoli, ne' quali entra il tempo, io osservo, che essi non misurano che spazj, e se credono di misurare qualche altra cosa, sono esatti meccanici, ma falsi filosofi.

Io ho fatto consistere il tempo, che i meccanici misurano, in alcuni archi percorsi dal sole. Ma io ho detto ancora, che il tempo consiste nella causalità. Fa d'uopo accordare queste due espressioni.

Allora che si determina lo spazio percorso dal sole simultaneo ad una serie di fatti, io osservo, che si determina, colla massima precisione che ci è possibile, un numero di effetti subordinati ad un agente. Si suppone, che il sole sia in istato di moto, e che esso da un luogo passi al luogo contiguo, per esempio, da A in B. In questa supposizione l'esistenza del sole nel luogo B è un effetto della sua esistenza in istato di moto nel luogo A: lo stesso dee dirsi della sua esistenza nel luogo C, e così di seguito. La linea dunque percorsa dal sole è una serie di effetti, in cui ciascuno è a vicenda causa ed effetto. Determinando dunque la linea percorsa dal sole, si determina, colla precisione che ci è possibile, il numero de' termini che costituiscono la serie delle cause e degli effetti: il che vale quanto dire, che si misura il tempo. Io dico, colla precisione che ci è possibile, poichè noi non sappiamo che cosa è il moto in sè stesso, e nel sole, indipendentemente dalle nostre percezioni; e perciò non possiamo conoscere il numero de' cambiamenti che accadono nel moltiplice incognito del sole. Le valutazioni che noi facciamo del tempo son proporzionate a' nostri mezzi di conoscere, e bastano pe' nostri bisogni: esse son valutazioni di soli fenomeni.

Noi prendiamo una linea nota, e determiniamo il suo rapporto colla linea percorsa dal sole. Ciò è tutto quello che possiamo fare: ma ciò è un determinare il numero di alcuni fatti legati insieme col rapporto di causalità. Il tempo non è dunque distinto dalla causalità, e non si sa più che cosa si dice quando si riguarda come qualche cosa di diverso dalla causalità.

Io ho detto, che lo spazio percorso dal sole dee essere simultaneo collo spazio percorso dal mobile, quando si vuol misurare il moto di quest' ultimo; ed ho ancora osservato, che il rapporto di simultaneità non è diverso dal rapporto di causalità. Quando dico, che il corpo A ha percorso lo spazio di due miglia in un' ora, intendo che lo spazio percorso dal corpo A è simultaneo colla duodecima parte della circonferenza del mio orologio, descritta dal piccolo indice: e se voglio determinare la loro simultaneità ricorro alla coscienza delle percezioni del corpo A nel principio del suo moto, e del piccolo indice nel principio del suo; ed alla coscienza delle percezioni del corpo A nel fine del suo moto, e del piccolo indice nel fine del suo. Queste percezioni sono inseparabili dalla coscienza delle stesse: io le riguardo dunque come simultanee fra di esse, e riguardo perciò anche come simultanei gli oggetti a cui si riferiscono, e che le fanno nascere. Io posso riguardare la coscienza delle due percezioni, di cui è parola, come l'effetto dell'azione dei due oggetti sul mio spirito; ed essendo l'esistenza di ciascuno dei due oggetti inseparabile dall'atto di coscienza, che abbraccia insieme le loro percezioni, queste esistenze son legate ad un terzo fatto, e perciò sono simultanee.

Affinchè gli uomini possano intendersi fra di loro è necessario determinare la simultaneità della duodecima parte del circolo dell'orologio di cui ho parlato, relativamente ad uno spazio percorso da un mobile che può essere generalmente osservato. Il sole soddisfa ad un tal bisogno, come ho spiegato nel § 70.

La determinazione dell' epoche della storia de' popoli fa vedere che gli uomini hanno avuto riguardo alla causalità, nella determinazione del tempo, e che non hanno legato gli avvenimenti, se non che col solo

rapporto di causalità. La storia ci presenta una serie di fatti: per mettervi dell'ordine, noi leghiamo questi fatti fra di essi col rapporto di causalità. Il corso delle nazioni presenta certi grandi avvenimenti, che cambiano notabilmente lo stato antecedente de' popoli, e preparano un avvenire diverso. Lo spirito umano riguarda questi avvenimenti come il primo termine della nuova serie, e così forma l'*epoche* della storia. I grandi uomini, di qualunque spezie di grandezza essi siano adorni, fanno cangiare lo stato delle nazioni: eglino sono il primo termine della serie che dà il moto a tutti gli altri: son eglino l'agente primo, a cui son legati tutti gli avvenimenti che sieguono dalla loro azione: gli altri uomini sieguono il loro impulso: i grandi formano perciò l'epoche delle nazioni. La sintesi ha bisogno di un principio e di un termine: le epoche servono a quest'oggetto, e l'epoche non sono altra cosa, se non che alcune cause feconde di avvenimenti. Che cosa è mai l'epoca di Adamo, quella di Noè, quella della vocazione di Abramo, ecc., se non che una serie di avvenimenti legati all'esistenza di Adamo, di Noè, di Abramo, scelto ad essere il capo di tutti i credenti? « Siccome, per ajutar la memoria nella notizia de' luoghi, ritengonsi certe principali città, d'intorno alle quali sogliono le altre, ognuna, giusta la sua distanza, disporsi; così nell'ordine dei secoli debbonsi avere certi tempi contrassegnati da qualche grande accidente, a cui tutto il rimanente si riferisca. Questo si denomina *epoca*, da un termine greco che significa *arrestarsi*, perchè ivi si viene ad arrestarsi, per considerare come da un luogo di riposo tutto ciò che prima o dopo è succeduto (1). »

(1) Bossuet, Discorso sull'Istoria universale, sul princ.

Alcune serie di fatti sono fra di esse parallele: lo spirito per introdurre l'unità sintetica fra i fatti è costretto nulladimeno a legare queste serie parallele: egli non può farlo se non col rapporto della simultaneità, ed è perciò che gli uomini ebbero, come abbiam osservato, ricorso al moto del sole.

Quando *Bossuet* dice: - Ne'tempi dell'educazione di Mosè in Egitto, i popoli di questo paese si stabilirono in diversi luoghi della Grecia -, egli lega col rapporto di simultaneità due fatti paralleli, e non vi è mezzo di legargli con questo rapporto senza riferirli alle rivoluzioni apparenti del sole. Se gli avvenimenti non fossero legati a questo moto, non ci presenterebbero che una confusione, e gli uomini non avrebbero una regola sicura per far conoscere le loro azioni ad un fine. Se un generale vuole che le colonne del suo esercito si abbiano a ritrovare in uno stesso tempo in alcuni dati punti, come lo farebbe egli, senza indicare l'ora precisa in cui debbono giungere?

Si domanda: Le rivoluzioni apparenti del sole attorno la terra da Oriente in Occidente son esse uguali? cioè i giorni *naturali* o *astronomici* son essi uguali? Per rispondere a questa domanda è sufficiente di dire, che essa si risolve in quest'altra: Gli spazj successivi che il sole percorre per giungere, partendo dal nostro meridiano, al meridiano stesso, sono fra di essi uguali o disuguali? Essendosi osservato, che questi spazj sono disuguali, si è conclusa la disuguaglianza de' giorni astronomici. Tutte le quistioni dunque che si fanno su i rapporti del tempo, si debbono risolvere co' rapporti degli spazj percorsi dal sole. Esse, senza di questa relazione ed intese per la durata in sè stessa considerata, non presentano alcun senso.

§ 73. I metafisici riflettendo su la nozione della causa efficiente, hanno veduto che la causa e l'effetto non possono esistere in tempi diversi. La causa, relativamente considerata, cioè in quanto causa, suppone l'effetto, poichè essa non è causa, se non perchè produce, e quindi non è causa se non perchè fa esistere l'effetto: fare esistere l'effetto è la stessa cosa che esser causa; quindi la causa come causa non può esistere in un istante di tempo diverso da quello in cui esiste l'effetto. Supponiamo che la causa esista nell'istante A, in cui non esiste l'effetto: essa fa dunque esistere l'effetto nell'istante A, poichè si suppone che in questo istante sia causa, ed insieme nol fa esistere, poichè si suppon che l'effetto in quest'istante non esista; il che è un' assurdità.

L'ontologia ha perciò stabilito che la causa non ha, riguardo all'effetto, alcuna priorità di tempo, ma solamente una priorità di natura. Questa dottrina dell'ontologia è direttamente contraria alla dottrina Kantiana su lo schematismo della causalità. *Kant* pretende che noi dobbiamo necessariamente concepire la causa in un tempo antecedente a quello in cui concepiamo l'effetto: egli intanto si trova imbarazzato di tali obbiezioni, che non riesce affatto nelle risposte a trarsi fuora dall'imbarazzo. « Il principio, così *Kant*, della connessione causale fra le apparizioni è nella nostra formola circoscritto alla successione per serie delle medesime; mentre tuttavia nell'impiego di quel principio si trova, che esso conviene ancora alla concomitanza loro, potendo essere contemporanei la causa e l'effetto. Vi è, per esempio, un caldo nella stanza, il quale non s'incontra nell'aria aperta: cerco la causa, e trovo accesa una stufa. Ora questa stufa come causa è contemporanea col suo effetto, il calore della stanza; non

vi è dunque qui serie successiva rispetto al tempo tra causa ed effetto; ma essi vanno simultanei; eppure la legge vale. La maggior parte delle cause efficienti va contemporanea nella natura cogli effetti loro; e la successione degli ultimi, nel tempo, dipende unicamente dal non potere la causa produrre suo pieno effetto in un istante: è vero bensì, che nel momento in cui nasce, va esso simultaneo sempre coll'efficienza della propria causa; che se avesse questa cessato un istante prima di essere l'effetto, questo non sarebbe stato prodotto. Nel che si vuole avere riguardo all'*ordine*, bensì non però al *decorso* del tempo, poichè il rapporto rimane, quando anche niun tempo trascorra. Il tempo fra l'efficienza della causa e l'effetto svanisce; ma resta sempre determinabile, rispetto al tempo, il rapporto dell'uno coll' altro. Se io considero qual causa la palla di piombo, che giacendo su di un gonfio capezzale vi imprime una fossetta, questa causa è contemporanea coll'effetto. Però li distinguo amendue mediante la relazione temporaria del dinamico loro congiungimento. Poichè mentre pongo la palla sul cuscino, la fossetta segue alla già liscia figura del medesimo; dove se nel cuscino vi è già, non so donde, la fossetta non ne viene di conseguenza una palla di piombo (1). »

Ciò che qui dice il filosofo citato, conferma mirabilmente la mia dottrina. Se non può supporsi l'esistenza della causa efficiente in un istante di tempo diverso da quello in cui si suppone l'esistenza dell'effetto; e se da un'altra parte lo spirito è necessitato di attribuire alla causa efficiente una priorità riguardo all'effetto, segue che questa priorità non sia mica una prio-

(1) Kant, Dottrina trasc. della facoltà di giudicare, c. II, sez. III, Analogia seconda.

rità d'istanti di tempo, e che la forma del tempo, lungi di entrare in congiunzione colla categoria di causalità, ne è al contrario disgiunta affatto. È questa l'illazione legittima che dee dedursi. L'effetto è perchè la causa è: questa dipendenza dell'effetto dalla sua causa fa sì che questa si riguardi come l'antecedente del rapporto di causalità, ed il secondo come il conseguente. La causa ha dunque una priorità di natura riguardo all'effetto. Se mi si domanda: Vi è forse nelle cose, oltre della priorità di natura, una priorità di tempo? Allora che cerco questa seconda priorità come distinta dalla prima, io son costretto ad esaminare se vi è una durata distinta dagli esseri che esistono, e ritrovando che questa durata è una chimera, io concludo, che non bisogna ammettere una priorità di tempo distinta dalla priorità di natura, e che la prima non è altra cosa se non che la seconda.

Ciò che ha gettato nell'imbarazzo il Filosofo di Koenisberg si è, che egli non ha ben compreso la dottrina di *Hume* su la causalità. Secondo il Filosofo inglese lo spirito nella palla di piombo, che giace su del gonfio capezzale, non vede mica l'efficienza della fossetta: egli non vi vede altra cosa, se non che una palla esistente sul capezzale, se si vuole, che è in contatto col capezzale; e nella fossetta non vede un prodotto di quest'efficienza, ma solamente l'esistenza di un fatto il quale non è mica in connessione coll'altro fatto dell'esistenza della palla sul gonfio capezzale: intanto *Hume* aveva la coscienza di una certa congiunzione, che lo spirito vede fra questi fatti: egli disse dunque che essi si presentano a noi l'uno al seguito dell'altro, in due istanti consecutivi di tempo, cioè che si presentano a noi in congiunzione, non già in connessione. Ma *Kant*, il quale vede fra questi due fatti una con-

riflessione, che, essendo soggettiva, acquista, nella combinazione co' materiali dell' esperienza, un valore oggettivo, si contraddice, dicendo, che lo spirito riguarda l'efficienza della causa in un istante di tempo antecedente a quello in cui esiste l'effetto.

Secondo la mia dottrina, lo spirito vede nella fossetta un effetto, cioè una cosa che incomincia ad esistere, ed essendo obbligato di assegnargli una causa gli assegna, per quei motivi che saranno appresso sviluppati, l'azione della palla di piombo sul gonfio capezzale.

§ 74. Dopo le premesse dottrine, è facile di dileguare qualunque oscurità possa sorgere nella dimostrazione di questa massima fondamentale della filosofia: *ogni effetto dee avere la sua causa.* Ogni esistenza dee essere o preceduta da qual cosa, quale che siasi, o non preceduta da alcuna cosa: se essa non è preceduta da alcuna cosa, non è mica un effetto; se è preceduta da qualche cosa, ciò significa, che dipende da qualche cosa per esistere; il che vale quanto dire, che vi è una causa della sua esistenza.

Per eludere la forza di questa dimostrazione, non può dirsi, che un' esistenza può essere preceduta da un' altra esistenza, senza dipenderne, e che a ciò basta appartenere l'esistenza che la precede ad un istante di tempo antecedente a quello a cui appartiene l'esistenza preceduta; ciò, dico, non può dirsi, poichè ciò suppone un tempo distinto dalle cose che esistono: il che ho dimostrato non potersi ammettere.

Neppure può dirsi, che un tempo, in cui nulla esiste, può precedere qualche esistenza, poichè ciò suppone ancora un tempo distinto dagli esseri che esistono.

L'effetto è ciò che incomincia ad esistere: ciò che

incomincia ad esistere è ciò ch'è preceduto da qualche cosa: vi è dunque qualche cosa che precede l'effetto, e che ha una priorità riguardo all'effetto; ma non vi è alcuna priorità distinta dalla priorità di natura, e questa consiste nella causalità: vi è dunque una causa che fa esistere l'effetto dato. Che cosa mai, io ripeto, potrebbe precedere l'effetto? Sarebbe un tempo anteriore alla sua esistenza, e vôto di qualunque essere? Un tal tempo è un fantasma che non può aver esistenza: sarebbe un essere; ma questo essere come precederebbe l'effetto? forse perchè esisterebbe in un istante antecedente a quello in cui esiste l'effetto? ma gl'istanti di durata distinti dalle cose son puri fantasmi. Non vi è dunque pel filosofo, che non si fa illudere dalla fantasia, altra priorità di una cosa riguardo ad un altra se non quella che è nella causalità.

Se voi dite, che l'esistenza in quistione non è preceduta da alcun' esistenza, nè da alcun tempo in cui non esisteva, io dico, che essa non è un effetto.

La dimostrazione enunciata è apodittica, e la sola fantasia può farci illusione a non sentirne la forza. Un amico molto abile mi fece alcune obbiezioni su la causalità: esse suppongono una durata distinta dalle cose che esistono. Allora che questa chimera è distrutta, le obbiezioni cadono ancor esse.

Per qual ragione, mi si è domandato, non deducete la causalità dall'esperienza? La ragione è semplice: l'esperienza e l'induzione non possono somministrarci verità di universalità assoluta e necessarie, com'è il principio della causalità. Questo principio è dunque *a priori*; ma le idee di causa e di effetto vengono dal sentimento del *me*, il quale sente un fuor di me, come ho ampiamente spiegato.

Nell'esposizione della Filosofia critica ho osservato,

che il problema generale da essa proposto può esprimersi a questo modo: *Come l'essere conoscitore colla sintesi delle sensazioni costruisce la natura?* Questo problema può tradursi a quest'altro modo: *Come l'essere conoscitore trasforma le impressioni che riceve su la sensibilità esterna e su l'interna in conoscenze?* Queste impressioni essendo isolate e distinte, è necessario di ricercare i mezzi della loro connessione, senza la quale non sarebbe possibile l'organizzazione del sapere umano: ora si domanda: *I mezzi di connessione de' nostri sentimenti sono negli oggetti o pure nel soggetto?* La filosofia critica li pone tutti nel soggetto, e con ciò distrugge la realtà della nostra conoscenza, e ci lascia solamente delle apparenze.

Avendo esaminato il problema fondamentale proposto, ho veduto che bisogna distinguere due classi di mezzi di connessione: alcuni di questi son oggettivi, ed un dato dell'esperienza; altri sono soggettivi, ed il loro principio efficiente è l'attività sintetica dello spirito. Nella prima classe ho veduto di doversi riporre la connessione fra la modificazione ed il soggetto, e quella fra l'effetto e la causa efficiente; nella seconda tutti gli altri rapporti.

Quest' importante e sublime scoverta mi ha somministrato il filo per disbrigarmi dal laberinto delle difficoltà su la realtà delle nostre conoscenze.

La filosofia critica cade in contraddizione, negando l'oggettività delle due connessioni di cui è parola. Essa pone, che le categorie sono i modi del pensiere, o, in altri termini, i modi del soggetto conoscitore; ma non è forse ciò un ammettere la realtà della connessione fra il soggetto e la modificazione? Non è forse ciò un porre una sintesi reale?

La filosofia critica incomincia dal supporre che una

materia è inviata dall'oggetto al soggetto. Qui il soggetto che riceve la materia delle conoscenze, non può essere il soggetto-fenomeno, cioè il soggetto dell'esperienza, perchè l'esperienza non è ancor formata dalla sintesi dell'intelletto: è dunque il soggetto reale, il soggetto *noumeno*. Questo soggetto reale riceve dunque alcune impressioni, il che vale quanto dire, che esso è modificato. Ora il porre un soggetto modificato, si è porre la realtà della connessione fra la modificazione ed il soggetto.

Inoltre quando *Kant* dice: - La causalità non viene dalle cose osservate: essa dee dunque venire dall'osservatore: non ammette egli forse tacitamente il principio della causalità, e la legittimità dell'applicazione che ne è fatta alla realtà delle cose? Il suo raziocinio si riduce al seguente: Io ho in me la nozione della causa efficiente, e questa nozione fa parte della nostra conoscenza sperimentale, in modo che la fisica sarebbe impossibile senza la causalità. Questa nozione essendo un fatto in me dee avere una causa; una tal causa non può riporsi nell'azione degli oggetti, poichè questi non ci danno che alcuni sentimenti, e non mica il legame di essi; questa causa della nozione di causalità, la quale nozione si mescola coi nostri sentimenti, è dunque il soggetto. Ora ciò non è forse supporre la realtà della causalità nel momento in cui si nega? *Kant* dice: Vi sono in me certi giudizj sintetici necessarj: essi non possono derivare dagli oggetti: essi debbono dunque derivare dal soggetto, e le determinazioni originali dello spirito umano sono il fondamento e la sorgente reale de' giudizj sintetici necessarj. Ora questo raziocinio suppone evidentemente che la causalità sia oggettiva. Generalmente parlando, la quistione su l'origine delle nostre idee suppone come

oggettivo il principio della causalità. La filosofia cerca, in tale quistione, i principj della produzione degli elementi delle nostre conoscenze; il che è supporre come incontrastabile, che queste sono un prodotto di certi principj, o che vi dee essere una causa efficiente della loro esistenza nel nostro spirito. La filosofia sarebbe impossibile, sotto qualunque aspetto si volesse riguardare, senza supporre come reale il principio della causalità. Gli stessi paragoni, a cui i discepoli di *Kant* ricorrono per ispiegare l'origine degli elementi della nostra conoscenza, confermano quanto io dico: vedo una figura impressa nella ceralacca che chiude una lettera: cerco donde vien essa, e ritrovo che non può venire dalla ceralacca, ma dal suggello: ora ciò è appunto il supporre la causalità.

Ma se le due connessioni, di cui ho parlato, sono soggettive, e noi abbiam costretto il criticismo a riconoscere questa verità, non possiamo da un'altra parte riguardare gli altri rapporti, se non come soggettivi; ed allora che cosa diviene il rapporto di tempo? Questo nuovo problema, che lo spirito d'investigazione ha elevato nell'animo mio, mi ha menato all'importante risultamento, che la relazione di tempo è la stessa della causalità. Io credo di avere stabilita, in un modo incontrastabile, questa proposizione, e di aver così rovesciato il più forte baluardo del criticismo. Tale risultamento ha dileguato qualunque dubbio su la dimostrazione del principio della causalità.

Io ho dimostrato: 1.° L'oggettività del tempo, e ho fatto vedere la connessione di questa dottrina con quella della realtà della nostra conoscenza. L'estetica di *Kant*, per provare la soggettività del tempo, si appoggia principalmente su la necessità di questa visione. Ma egli è facile di risolvere questa difficoltà in un modo simile a

quello con cui abbiamo risoluto quella dello spazio. L'*Io* non può risalire colla memoria al principio della sua esistenza intellettuale: qualunque stato, a cui egli risale, ne suppone un altro antecedente: il sentimento attuale del *me* è dunque legato necessariamente con quello dell'esistenza del *me* in istati diversi; e questa riproduzione di una serie antecedente di modificazioni nel *me*, è una sequela dell'abitudine, che è divenuta una seconda natura, in forza della legge intellettuale dell'associazione delle idee. Lo spirito, concependo annientate tutte le cose, non può concepire annientato sè stesso, ed egli non può più concepire sè stesso senza legarvi l'idea di una serie antecedente di modificazioni. L'idea del tempo è perciò indelebile e necessaria. Ecco spiegato il fenomeno.

Io ho dimostrato in secondo luogo, che l'oggettività del tempo consiste nella causalità. Non mi son arrestato ad asserzioni vaghe e generali, ma sono disceso a spiegare i principj della meccanica. Ho fatto vedere, che questi principj non suppongono una durata distinta dagli esseri che esistono, e che una tal durata non si calcola da' matematici. Ho spiegato, che gli uomini non riguardano se non al principio della causalità quando parlano del tempo, e quando determinano l'epoche della storia. Io lascio a' pensatori di buona fede il dar giudizio su la solidità, su la connessione, e su l'importanza delle dottrine che ho cercato di stabilire.

CAPO XI.

Dell'Origine di alcune nozioni soggettive essenziali all' intelletto, cioè di quelle d' identità, e di diversità: osservazioni generali su l' Origine delle Idee.

§ 75. Se, misurando tutti i quattro lati di una stanza, li trovo uguali, dirò: *È un fatto, che questa stanza ha i quattro lati uguali.* Se inoltre li troverò uno perpendicolare all'altro, dirò in un modo breve: *È un fatto, che questa stanza è un quadrato.* Il dire, *è un fatto, che questa stanza è un quadrato*, è lo stesso che dire: *L'esperienza m'insegna che questa stanza è un quadrato.* Ora si trovano enunciati molti rapporti in questa proposizione: *questa stanza è un quadrato.* Si trova enunciato il rapporto di *uguaglianza* di ciascun lato agli altri tre, ed il rapporto di posizione perpendicolare di ciascun lato con altri due, e quello di parallelismo coll'altro. Ora i rapporti, come abbiamo detto, sono semplici vedute dello spirito, sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze. Vi sono dunque conoscenze sperimentali, che son composte di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi. Questi elementi soggettivi acquistano, nella loro combinazione cogli oggettivi, un valore oggettivo. Allora che dico: *A è uguale a B*, essendo i due termini del rapporto due oggetti reali al di fuori dello spirito, l' uguaglianza di A a B mostrandosi come una qualità di A, apparisce come una cosa reale esistente in A. Questa apparenza ha tanta forza, che alcuni filosofi effettivano i rapporti.

L'errore del criticismo consiste nell' avere riguar-

dato tutte le conoscenze sperimentali come composte di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi. Questo errore distrugge tutta la realtà della nostra conoscenza. Esso riguarda tutti i modi di connessione fra le nostre percezioni come soggettivi: esso nega la sintesi reale; confonde l'esperienza primitiva coll'esperienza secondaria. Il criticismo ha de' semi preziosi di verità, ed il suo errore consiste nell'aver troppo generalizzato, e nel non aver fatto le necessarie distinzioni.

Mi sembra incontrastabile, che vi sono alcune conoscenze sperimentali, che son composte di elementi oggettivi e di elementi soggettivi; ma mi sembra incontrastabile, dall'altra parte, che vi siano alcune conoscenze sperimentali composte di soli elementi oggettivi.

Vi sono alcune nozioni semplici soggettive. *Kant* si è però ingannato nell'averle riguardate come indipendenti da qualunque esperienza. Questa proposizione *A è uguale a B* suppone le idee di A e di B; e perciò le impressioni sensibili di questi oggetti: sebbene dunque il rapporto di uguaglianza non nasca da queste impressioni, ma dall'attività sintetica dello spirito, le suppone però come una condizione indispensabile. L'idea di uguaglianza non è dunque indipendente da qualunque dato esperimentale. Inoltre sebbene gli elementi soggettivi entrino nelle conoscenze sperimentali, che ci danno i rapporti degli oggetti, non entrano però nelle conoscenze sperimentali, che ci danno la conoscenza degli oggetti.

§ 76. Ma conviene di rimontare più alto, in questa importante questione. Ho detto più d'una volta, che la rivoluzione kantiana merita, più di quel che si crede, l'attezione dei pensatori: ho anche osservato l'im-

portanza di alcuni problemi del Criticismo: il solo spirito di superficialità può riguardarli con indifferenza. Gli empiristi parlano continuamente di esperienza: ma domandate loro: Che cosa è mai l'esperienza? eglino saranno imbarazzati nella risposta. *L'esperienza consiste nel giudizio, il quale vede un rapporto fra i nostri sentimenti.*

Questa mi sembra essere la giusta idea dell'esperienza. Se dico: *io penso;* questo giudizio è sperimentale, o, se si vuole, è una esperienza: in esso io vedo un rapporto fra il sentimento del *me*, ed il sentimento del pensiere; io vedo che il pensiere è un modo del *me*. Si potrebbe dire, che si vede un rapporto fra due cose sentite, poichè tanto l'*Io*, che il pensiere son cose sentite, e si direbbe bene, *che l'esperienza consiste nel vedere un rapporto fra cose sentite.* Così, dicendo, *il corpo che tengo in mano è pesante*, io vedo un rapporto fra due cose sentite, cioè fra una data estensione solida, ed un dato peso.

Da questa idea dell'esperienza segue: 1. Che l'esperienza non è possibile senza una congiunzione delle nostre percezioni; 2. che l'esperienza nasce da due fonti, cioè dalla *passibilità* dello spirito, e dalla sua attività. Queste due proposizioni, che il Criticismo insegna, mi sembrano incontrastabili. L'Ideologia di *Condillac* seguita in Francia, non può non ammetterle. Il nostro sapere incomincia, secondo questa filosofia, dalle sensazioni, e, per parlare col linguaggio più esatto di *Laroumiguière*, incomincia da' sentimenti. Ora questi sentimenti sono di lor natura isolati, e distinti l'uno dall'altro: è necessario avvicinarli, congiungerli, porli in rapporto per organizzare l'esperienza. Da ciò segue, che non basta essere affetto da sentimenti, per avere conoscenze sperimentali,

ma che si richiede l'attività dello spirito per mettere in rapporto i sentimenti che si hanno. Tutto ciò si contiene nel famoso problema proposto da *d'Alembert: Tutte le nostre idee vengono dalle sensazioni. Ma come le nostre sensazioni producono le nostre idee?*

Se l'esperienza non è possibile senza la congiunzione delle nostre percezioni, o, se si vuole, senza la congiunzione de' nostri sentimenti: *questa congiunzione*, si domanda, *ed i modi di essa sono oggettivi o soggettivi?* ciò vale quanto dire: *Vi sono de' sentimenti che si offrono allo spirito in congiunzione?* o, in altri termini: *La congiunzione de' nostri sentimenti è offerta allo spirito, o pure è formata da esso?* Il Criticismo dà una soluzione generale di questo problema: esso dice: *La congiunzione de' nostri sentimenti è soggettiva, ed i modi di questa congiunzione son soggettivi.* Seguono da ciò due altre proposizioni del Criticismo: 1. *La sintesi è la prima operazione dello spirito.* 2. *Ogni esperienza è composta di due specie di elementi, cioè di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi.*

Io ho dimostrato, che bisogna ammettere due connessioni oggettive: una fra la modificazione ed il soggetto, l'altra fra l'effetto e la causa. Ciò supposto, ecco come io rispondo alla quistione proposta: *vi è una congiunzione fra i nostri sentimenti, la quale è offerta allo spirito, non formata da esso; è perciò falso, che ogni congiunzione sia soggettiva, e che tutti i modi di congiunzione sieno soggettivi.*

Ma qui sorge una difficoltà. Se la congiunzione, mi si potrebbe opporre, di cui parlate, è offerta allo spirito e non formata da esso, segue che l'esperienza non nasce da due fonti, cioè dalla *passibilità*, e dal-

l'attività dell' intelletto; il che, secondo voi, è falso. Ecco, secondo i miei principj, la soluzione netta della proposta difficoltà. La congiunzione de' sentimenti è offerta allo spirito; ma con ciò non è ancor formata l'esperienza: lo spirito incomincia dal decomporre l'insieme de' sentimenti, offertogli dalla *passibilità*, e dopo averlo decomposto, lo ricompone; ed in questa ultima congiunzione consiste la conoscenza sperimentale. Ora lo spirito, nel caso di cui parliamo, non congiunge se non ciò che gli vien dato come congiunto; ed è perciò che io ho chiamato questa specie di sintesi, *sintesi reale*, perchè essa congiunge ciò che come congiunto si offre allo spirito.

Da ciò segue: 1. *Che l'analisi è la prima operazione dell'attività dell'intelligenza*; 2. *Che è falso l'essere ogni esperienza composta di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi.*

Ma sebbene non ogni esperienza sia composta di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi, è però necessario, come ho osservato, di ammettere conoscenze sperimentali composte di queste due specie diverse di elementi, e perciò di distinguere fra esperienza ed esperienza. Vi ha un esperienza primitiva, che ci dà gli esseri, e vi ha una esperienza secondaria e comparata, che ci dà i rapporti degli esseri. Vi è una congiunzione oggettiva ed una congiunzione soggettiva. Vi sono modi di congiunzione oggettivi, e ve ne sono de' soggettivi. È necessario di dar maggior chiarezza a questa dottrina.

§ 77. Noi diciamo, che l'esperienza c'insegna la similitudine degli oggetti della natura; e poniamo questa similitudine per base della generalizzazione delle nostre idee. Ma che cosa è mai questa similitudine, che noi poniamo come un dato dell' esperienza?

Essa è l'identità di una parte di un oggetto colla parte di un altro. Or questa identità è certamente un rapporto. Coll'astrazione dirigo lo sguardo del mio spirito su di una parte dell'oggetto A, e su d'una parte dell'oggetto B; e paragonando queste due parti dico: *A è in una parte lo stesso con B.* Ora l'attributo *stesso* è un aggettivo metafisico: esso esprime un semplice rapporto, a cui non corrisponde alcun oggetto reale al di fuori dello spirito. Questo rapporto d'*identità* è dunque un elemento soggettivo necessario alla generalizzazione delle nostre idee.

I filosofi della scuola di *Locke* dicono, che le idee generali nascono dal paragone delle particolari: ma si può loro domandare: Donde nasce l'idea dell'identità? Questa domanda li getterebbe in un imbarazzo.

Non potrebbero rispondere, che questa idea nasca dal paragone degli oggetti identici, poichè non si può conoscere, che A sia identico con B, senza la nozione dell'identità. Questa nozione dee dunque precedere qualunque generalizzazione; essa è una condizione acciocchè la generalizzazione sia possibile: essa è dunque un elemento soggettivo, il quale acquista nella combinazione co' dati dell'esperienza primitiva, un'oggettività apparente. In forza di questa combinazione noi possiamo dire: L'esperienza c'insegna, che l'uomo vive in tutte le quattro le parti della terra.

La nozione della *diversità* è ancora un prodotto semplice della sintesi, un elemento soggettivo dell'esperienza comparata.

Locke scrive: « Si dirà forse, che un bambino ha le idee d'*impossibilità*, e d'*identità* prima di aver quelle del *bianco*, o del *nero*, del *dolce*, o dell'*amaro*, e che dalla conoscenza del principio di contrad-

dizione, conclude, che l'assenzio con cui si unge il capitello delle mammelle della sua nutrice, non ha mica lo stesso gusto di quello che egli era solito di sentire quando lattava? È forse la conoscenza che egli ha, *che una cosa non può insieme essere e non essere*, ciò che gli fa distinguere la sua nutrice da uno straniero, ed amar quella, ed evitar l'avvicinamento di costui? O forse l'anima determina la sua condotta, e la determinazione de' suoi giudizj su d'idee che essa non ha giammai avute? Questi vocaboli d'*impossibilità*, e d'*identità* denotano due idee, che sono sì lontane dall'essere innate, ed impresse naturalmente nell'anima nostra, e che noi abbiamo bisogno, a mio credere, di una grande attenzione, per formarcele come fa d'uopo, nel nostro intendimento (1). »

Io convengo col Filosofo illustre, che ho citato: 1. Che le idee dell'identità, e della diversità non sono nello spirito prima delle sensazioni; 2. che esse nell'ordine cronologico delle nostre conoscenze sono posteriori alle sensazioni, poichè le suppongono come una condizione indispensabile. Ma io pretendo, che derivano dal soggetto conoscitore, non mica dalle sensazioni; che lo spirito non riceve dal di fuori questi elementi semplici, ed essenziali delle sue conoscenze; ma che li riceva dal proprio essere; che essi sono un prodotto semplice della sua attività sintetica, e che nella combinazione cogli elementi oggettivi costituiscono l'esperienza secondaria, scientifica e comparata.

Un filosofo di buona fede dee confessarmi: 1. Che il bambino non può pronunziare nel suo spirito un giudizio su la distinzione della sua nutrice da uno straniero, senza avere la nozione della *diversità*. Ogni

(1) Sull'Intendimento umano, lib. I, cap. 3, § 3.

filosofo fa d'uopo che confessi che lo spirito dee avere le nozioni del soggetto e del predicato di un giudizio per poterlo formare. Ora l'atto intellettuale, chiamato giudizio, su la distinzione della nutrice dallo straniero, può essere espresso da questa proposizione: *la nutrice è diversa dallo straniero*: la nozione della *diversità* entra dunque in tale giudizio. Lo spirito può avere idee diverse, senza paragonarle; ma quando le paragona; e percepisce un rapporto di diversità fra di esse, è necessario che abbia questa nozione di *diversità*; 2. Un filosofo di buona fede dee confessarmi ancora, che questa nozione, di cui parliamo, non viene dalle sensazioni; essa è un semplice rapporto, ed io ho mostrato, che i rapporti hanno il loro principio efficiente nell'attività sintetica dello spirito. *Locke* stesso scrive: « Il primo e principale atto dello spirito, allora che ha qualche sentimento, o qualche idea, si è di percepire le idee che egli ha, ed in quanto le percepisce di vedere ciò che ciascuna è in sè stessa, e perciò di percepire ancora la loro differenza, e che l'una non è mica l'altra. È questa una cosa tanto necessaria, che senza di ciò lo spirito non potrebbe nè conoscere, nè immaginare, nè ragionare, nè avere assolutamente alcun pensiere distinto. Io dico, che per questa ragione lo spirito percepisce chiaramente, e di una maniera infallibile, che ciascuna idea conviene con sè stessa, e che essa è ciò che è: e che, al contrario, tutte le idee distinte non convengono fra di esse, cioè che l'una non è l'altra: ciò che egli vede senza pena, senza sforzo, senza fare alcuna deduzione; ma fin dalla prima veduta per la potenza naturale che ha di percepire e di distinguere le cose (1). »

(1) Op. cit., lib. IV, c. I, § IV.

Questo luogo del Filosofo inglese mi offre le seguenti riflessioni. Se il primo passo dello spirito, nel cammino della conoscenza, si è di vedere immediatamente l'identità di ciascun idea con sè stessa, e la diversità di ciascuna idea con un'altra; lo spirito dee dunque, ne' suoi primi passi verso la conoscenza, possedere le nozioni dell'identità e della diversità, e queste nozioni si debbono riguardare come essenziali all'intendimento. Or donde nascono queste nozioni? Avere una idea non è la stessa cosa del vederne l'identità con sè stessa, ed avere due idee diverse non è la stessa cosa del vederne la loro diversità. Per tale oggetto si richiede un atto di comparazione, in seguito del quale lo spirito percepisce l'identità o la diversità. Queste due nozioni d'identità e di diversità son dunque il prodotto di una comparazione; esse non vengono dalle sensazioni, ma dall'attività sintetica dello spirito, la quale le aggiunge alle idee sensibili; esse sono due elementi semplici, e soggettivi delle nostre conoscenze. *Locke* non ha dunque risalito all'origine di queste nozioni, e perciò non ne ha ben conosciuto la natura.

§ 78. I primi giudizj dell'esperienza hanno per oggetto gli individui, e costituiscono l'esperienza *primitiva ed immediata*: così quando io, bevendo dell'acqua, giudico: *Quest' acqua ha la qualità di estinguer la mia sete*; un tal giudizio particolare io lo chiamo *esperienza immediata*, o *primitiva*. Ora la sintesi, che mi dà un tal giudizio, è una sintesi reale: questa esperienza è dunque composta di soli elementi oggettivi, poichè il soggetto, e la qualità che al soggetto si attribuisce son cose reali, e la loro congiunzione è reale ancora. Questa sintesi non fa che ricomporre ciò che è stato offerto unito dalla sensibilità; essa si limita a scoprire una congiunzione fra il pre-

dicato, ed il soggetto, la quale vi è, non già a pervene alcuna.

Similmente quando, vedendo del fuoco vicino alla neve, e la liquefazione di questa, giudico, che il *calorico liquefà la neve*, un tal giudizio particolare costituisce una esperienza primitiva ed immediata, ed è il prodotto di una sintesi reale, la quale congiunge soli elementi oggettivi.

Ma questi giudizj particolari non possono generalizzarsi, e costituire l'esperienza, su di cui son fondate le scienze, se non per mezzo della combinazione de' due elementi soggettivi, di cui ho parlato, colle impressioni sensibili. Per poter dire: *l'acqua ha l'attributo di estinguere la sete*, è necessario formarsi un' idea generale dell' acqua. L'acqua, che ho bevuto una volta è un individuo distinto dell'acqua che ho bevuto un' altra volta, e così di seguito. Similmente l' estinzione della sete di una volta, o la sensazione che l'acqua mi ha destato bevendola, è una modificazione particolare del mio spirito distinta da quella che mi ha destato un' altra acqua bevendola un' altra volta. Per poter dire dunque: *l'acqua ha l'attributo di estinguer la sete*, è necessario che io comprenda sotto l'idea generale di acqua, cioè di un fluido di una data trasparenza, tutte le acque particolari che ho bevuto; ed è necessario che io comprenda sotto una nozione generale tutte le sensazioni particolari che le acque particolari mi hanno destato bevendole in varie volte. Questa generalizzazione è indispensabile per poter dire: *l'esperienza m' insegna, che l'acqua ha l'attributo di estinguer la sete*. Ma tutto ciò significa, che lo spirito dee vedere un rapporto d'*identità* fra questi soggetti particolari, e fra le loro particolari qualità. Sono necessarj per costituire l'esperienza di

cui parliamo, questi giudizj: *l'acqua che ho bevuto oggi è identica, sotto alcuni riguardi, o simile a quella che ho bevuto jeri, e nel tempo di cui mi ricordo. Le sensazioni, che ho provato oggi bevendola, son simili a quelle che provai jeri, e nel tempo antecedente bevendola.* Questi due giudizj, i quali mi esprimono ciascuno il rapporto d'identità fra due fatti, costituiscono l'esperienza secondaria o comparata. Ora in questi giudizj entrano per elementi necessarj le nozioni d'identità e di diversità: vi entrano dunque degli elementi soggettivi, in combinazione cogli oggettivi. *L'esperienza comparata è dunque composta di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi.*

La distinzione delle due esperienze è della più alta importanza, per determinare il valore delle nostre conoscenze.

§ 79. Meditando su i rapporti ho creduto che si possano tutti ridurre a' due enunciati, cioè a quello dell'identità, ed a quello della diversità. È evidente, che il rapporto di uguaglianza consiste nel rapporto d'identità delle quantità, e quello di disuguaglianza nella diversità delle quantità.

Due linee rette possono paragonarsi, o per la loro grandezza, o per la loro posizione: a queste due specie si riducono tutti i loro rapporti. La prima è evidentemente compresa ne' due rapporti di cui parliamo; la seconda riflettendosi, si vedrà compresa ancora. Supponiamo la linea retta ABC, di cui AB, BC sieno le parti: il rapporto di posizione della linea BC colla linea AB consiste nel rapporto d'identità di uno degli estremi della prima, con uno degli estremi della seconda, essendo il punto B comune alle due rette, e nell'identità della direzione dell'altro estremo della

prima col punto B, colla direzione dell' altro estremo A della seconda col punto B.

Se poi le due rette non sono nella stessa direzione, allora la loro posizione può essere o d'inclinazione, o di parallelismo, e l' uno e l' altro rapporto sono compresi ne' due enunciati d' identità e di diversità.

La posizione di due rette o è tale, che, prolungate da una delle parti, s'incontrano in qualche punto, o è tale, che, prolungate da qualunque parte, non s'incontrano giammai.

Nel primo caso la posizione comprende due rapporti, uno d' identità di uno degli estremi dell' una con uno degli estremi dell' altra, e la diversità della direzione in questo punto comune con gli altri due estremi delle linee date. Così le due linee AB, ED,

Fig. 1.

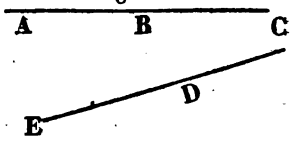

Fig. 1.

sono inclinate l' una all' altra, poichè prolungate ambedue verso la stessa parte, s'incontrano in C, e questo punto è comune alle rette AC, EC; ma la sua direzione con A è diversa dalla sua direzione con E. Questi due rapporti d' identità e di diversità costituiscono il rapporto d' inclinazione di una retta ad un' altra.

Se poi le due rette A B, C D (fig. II.),

sono in tale posizione fra di esse,

che, prolungate tutte e due da ambe le parti, non possono incontrarsi giammai, esse sono parallele fra di esse; e questo rapporto di parallelismo consiste nell' impossibilità di avere le due rette un estremo comune, o nella diversità perfetta de' due estremi di una retta cogli altri due estremi dell' altra.

Seguendo a considerare il rapporto d' inclinazione, nelle sue diverse specie, la verità che io espongo si renderà vieppiù evidente. Due rette inclinate l' una all'altra, o son tali che, prolungate tutte e due da una stessa parte, s' incontrano, o pure si danno già per incontrate: in questo secondo caso costituiscono un angolo. Il rapporto d' identità fra gli angoli conseguenti costituisce l' angolo retto; quello di diversità forma l' angolo obbliquo. E qui conviene osservare, che il rapporto di diversità costituisce la disuguaglianza di due quantità, ed il rapporto d' identità di una delle quantità con una parte dell' altra costituisce il rapporto, che fa riguardare la prima come minore dell' altra, e questa seconda come maggiore della prima; perciò, se il rapporto di diversità, fra gli angoli conseguenti, costituisce gli angoli obbliqui; il rapporto d' identità combinato con quello di diversità determina l' angolo obbliquo ad essere ottuso, o acuto; essendo ottuso quell' angolo che è maggiore del suo conseguente, ed acuto quello che è minore del suo conseguente.

§ 80. Ciò mi porge l' occasione di liberare l' illustre *Wolfio* da una censura che a torto gli è stata fatta. Egli tanto nell' Ontologia, che negli Elementi dell' Aritmetica, riduce a teoremi, di cui dà le dimostrazioni, i seguenti principj matematici: Il tutto è uguale alle sue parti prese insieme. Tutte le parti prese insieme sono uguali al tutto. Qualsivoglia parte

del tutto è minore del tutto. Il tutto è maggiore di qualsivoglia sua parte. Egli poggia queste dimostrazioni sul principio d'identità. Ciò vale quanto risalire alle nozioni generatrici di tutt'i rapporti matematici: intanto *Condillac* gli dirige questa critica: « Ecco come un geometra ha la precauzione di provare che il tutto è maggiore della sua parte. Egli stabilisce sul principio una definizione, *che un tutto è più grande, di cui una parte è uguale ad un altro tutto*; e per assioma, *che lo stesso è uguale a sè stesso*; è questa la sola proposizione che egli non intraprende di dimostrare. In seguito egli ragiona così: *Un tutto di di cui una parte è uguale ad un altro tutto è più grande di questo secondo tutto (per la definizione); ma ciascuna parte di un tutto è uguale ad un altro tutto, cioè a sè stessa (per l'assioma): un tutto è dunque più grande della sua parte.*

« Io approvo che questo raziocinio avrebbe bisogno di un commentario per essere posto alla mia capacità. Che che ne sia, egli mi sembra, che la definizione non è nè più chara, nè più evidente del teorema, e che per conseguenza essa non potrebbe servire alla sua prova.

« Egli mi sembra, che basta di riflettere sul modo con cui si fa l'idea di un tutto e di una parte, per vedere evidentemente, che il tutto è più grande della sua parte (1). »

Io paragono questa critica di *Condillac* con quello che egli stesso scrive nel Capitolo I, Libro I, dell'Arte di Ragionare. « È la proposizione di per sè stessa evidente, quando colui che conosce il valore de' termini, non può dubitare di ciò che con quella si afferma.

(1) De l'Art. de penser, c. IX.

Tale è questa: *il tutto è uguale alle sue parti prese insieme.* Or perchè mai colui che conosce esattamente le idee che si attaccano alle diverse parole di questa proposizione, non può dubitare della sua evidenza? Perchè vede che essa è identica, o che non significa altra cosa, se non che il tutto è uguale a sè stesso.

« Se si dice: *il tutto è più grande di una delle sue parti,* è anche questa una proposizione identica; poichè è lo stesso che il dire, che il tutto è più grande di ciò che è men grande di esso. »

Se questa proposizione (io osservo contro l'illustre Francese) Il tutto è più grande di una delle sue parti, non è, secondo voi, evidente, se non perchè essa è identica, *Wolfio,* il quale fa vedere questa identità, ragiona dunque esattamente, e voi vi contraddite criticandolo. Se tutte le proposizioni evidenti si risolvono nel principio d'identità come voi stesso convenite, colui che esegue questa risoluzione non merita certamente alcuna censura. Per conoscere che il tutto è più grande della sua parte, egli basta, dice *Condillac,* di riflettere sul modo della formazione delle idee di tutto e di parte: io ne convengo, e soggiungo che la dimostrazione di *Wolfio,* ridotta alla forma analitica, è appunto poggiata su la generazione di queste idee. Quando rapportiamo una parte ad un tutto noi vediamo due rapporti: uno d'identità della parte con sè stessa, ed un altro di diversità della parte col tutto: questi due elementi semplici d'identità, e di diversità, producono appunto le idee di tutto, e di parte, di *maggiore,* e di *minore.* Se tutte le verità della matematica son verità di rapporto; se, da un'altra parte, esse son proposizioni identiche; segue, che tutti i rapporti della matematica debbono ridursi a quelli d'i-

dentità e di diversità. Queste due nozioni fondamentali del sapere umano sono le nozioni generatrici di tutti i rapporti che la matematica considera: esse non vengono dalle sensazioni, ma dall'attività sintetica dello spirito; esse sono elementi dell'esperienza soggettiva scientifica, ed entrano, come condizioni indispensabili, nei primi passi che fa lo spirito verso la conoscenza. I filosofi non hanno risalito all'origine di queste nozioni, e non ne hanno ben conosciuta la natura, non esclusi *Locke*, *Wolfio*, e *Condillac*.

Io ho fatto vedere qui sopra, che tutti i rapporti, che si possono considerare fra una retta ed un' altra, si riducono a quello d' identità, ed a quello di diversità. La stessa cosa è facile d' intendersi riguardo a' triangoli ed alle figure.

L'Aritmetica esamina i rapporti de' numeri, come la Geometria esamina i rapporti della grandezza continua. I due rapporti d'identità e di diversità entrano tanto nella formazione delle idee de' numeri, che ne' loro rapporti. *Due* è uno più uno: esso esprime un' idea formata colla sintesi di elementi identici; lo stesso dee dirsi di tutti gli altri numeri. Quando proponete di fare l'addizione di più numeri, voi proponete di trovare un numero, il quale abbia un rapporto d' identità co' numeri dati presi insieme. È facile, dopo ciò che abbiam detto, di vedere, che tutti i rapporti dell'Aritmetica si riducono, in ultima analisi, a quelli d'identità, e di diversità.

E qui conviene ancora notare, che i due rapporti di cui parliamo, non solamente si frappongono fra alcuni termini, ma ancora fra alcuni rapporti, e così ci danno nozioni di rapporti di rapporti: per esempio, in ciò che abbiam detto di sopra, si può osservare, che dopo d'aver avuto nel rapporto di posizione di

una linea ad un'altra, la nozione dell'angolo, possiamo paragonare questo rapporto con un'altro, ed avere la nozione dell'angolo retto, dell'ottuso, dello acuto. Similmente noi paragoniamo il rapporto di due numeri col rapporto di due altri, e nell'identità di questi rapporti stabiliamo la proporzione.

§ 81. Tutte le verità della matematica pura son verità necessarie, poichè son verità di rapporto, ed i rapporti riducendosi a quello d'identità e di diversità, l'espressione generale di tutte le verità della matematica pura è il principio di contraddizione. Se l'Autore del Criticismo avesse fatto questa importante osservazione, non avrebbe insegnato, che le verità primitive della matematica pura sono giudizj sintetici *a priori*; errore fondamentale su di cui poggia il Criticismo. E qui mi si presenta l'occasione di osservare, che il Filosofo di cui parliamo ha confuso l'operazione sintetica co' suoi prodotti, che sono le percezioni del rapporto fra le idee paragonate. Allora che lo spirito rapporta un termine della relazione all'altro, egli esegue una sintesi, la quale è il principio efficiente che pone un *termine rapportato*. Lo spirito nel termine rapportato vede un rapporto, ed esegue con ciò un'analisi; indi unisce questo rapporto, che aveva separato dal termine rapportato allo stesso termine, e compie il giudizio. Lo spirito, prima della comparazione, non aveva che il termine della relazione: dopo la comparazione ha un *termine rapportato:* l'attività sintetica ha dunque posto dal suo fondo, nel termine della relazione, il rapporto, e questo rapporto è un elemento soggettivo aggiunto all'oggettivo. Ma nel giudizio lo spirito non percepisce, se non ciò che si trova nel termine della relazione in quanto rapportato, nel che lo spirito non sorte dall'i-

dentità, poichè nel termine rapportato è compreso evidentemente il rapporto. Questa osservazione dilegua qualunque dubbio su la soluzione data circa l'utilità del raziocinio, e su l'impossibilità de' giudizj sintetici *a priori*. Il raziocinio, si domanda, essendo poggiato su l'identità, come esso è istruttivo? Abbiamo risposto, perchè si scopre i rapporti diversi delle nostre idee, che non possiamo immediatamente conoscere, ma questi rapporti, essendo ne' termini rapportati, non si va fuori dalla legge dell' identità. I termini non sono rapportati, se non dopo l'azione sintetica della comparazione. Il raziocinio nel suo risultamento scopre dunque un elemento nelle nostre idee, che la comparazione vi ha posto.

La mancanza di questa osservazione ha prodotto ne' grandi ingegni de' molti tentativi inutili per risolvere l'importante problema dell' utilità del raziocinio. Il sig. *Laroumiguière* ha pubblicato un opuscolo intitolato, *I paradossi dalla lingua de' calcoli*, ed un altro su *l' identità del raziocinio*. Il valente uomo è stato molto saggio nell' aver proposto le dottrine contenute negli opuscoli citati in un modo problematico. Egli sentiva l'imbarazzo in cui gettano lo spirito.

Nel § 85, del Capo III, del primo Volume di quest' Opera, io ho enunciato la legge generale del raziocinio ne' seguenti termini: *In ogni raziocinio vi dee sempre essere un termine comune perfettamente identico nell' idea, fra la proposizione che serve di principio, e la conclusione, e vi dee essere ancora una proposizione che faccia vedere l' identità o parziale, o perfetta, fra gli altri due termini del principio e della conclusione.* Ma è stata fatta contro di questa legge la seguente obbiezione: La legge

enunciata dee valere pe' soli raziocinj affermativi, non già pei negativi. È mio dovere di rispondere all'obbiezione proposta, e questo mi sembra il luogo opportuno di farlo. Tutti i giudizj necessarj debbono essere identici, tanto se sono affermativi, quanto se sono negativi. Ora ne' giudizj identici il rapporto fra le idee paragonate dee essere racchiuso nell'idea del soggetto. Ne' giudizj necessarj affermativi il rapporto di cui si parla è quello d'identità; ne' giudizj necessarj negativi un tal rapporto è quello di diversità: dicendo, per cagion d'esempio, *il triangolo è figura*, vedo con questo giudizio il rapporto d'identità fra le due idee di triangolo, e di figura; e questo rapporto è racchiuso nella idea del soggetto come paragonata coll'idea di figura. Nel giudizio poi negativo: *il circolo non è quadrato*, il rapporto di diversità fra il circolo ed il quadrato è contenuto nella idea del circolo come paragonata con quella del quadrato. Questo giudizio è dunque identico, non già perchè sono identiche le due idee di circolo e di quadrato, ma perchè sono identiche le idee di circolo, e di una figura diversa dal quadrato; di fatto, questo giudizio: *il circolo non è quadrato* è equivalente a questo altro: *il circolo è una figura diversa dal quadrato.*

§ 82. *Il bianco è diverso dal verde. Il bianco è diverso dal rosso.* Queste due proposizioni sono dello stesso valore delle seguenti. *Il bianco non è verde. Il bianco non è rosso.* Possiamo generalizzare, e dire: *Il bianco non è il non bianco*, o pure: *Il bianco non è ciò che non è bianco.* L'elemento soggettivo della diversità, unito ad un'idea positiva, costituisce dunque la nozione della *privazione.*

L'idea generale, sotto di cui riguardiamo gli oggetti del sentimento, e quelli da cui gli oggetti del sen-

timento sono inseparabili, è quella di esistenza: se a questa idea uniamo quella di diversità, il secondo termine del rapporto è *la non esistenza*, o il *nulla*; e diremo: *L'esistenza non è il nulla*. Questa sintesi produce una illusione: essa obbliga lo spirito a riguardare come qualche cosa di positivo *le privazioni*, poichè l'obbliga a riguardarle come il secondo termine di un rapporto.

Quando lo spirito, esaminando un pensiere complesso, ritrova che fra due idee identiche si è interposto il rapporto di diversità, o fra due idee diverse quello di identità; egli riguarderà questo pensiere come un *impossibile intrinseco*, o come non possibile ad effettivarsi da una causa quale che siasi. Quando poi al contrario nell'esame di un pensiere complesso, lo spirito non ritrova interposta la diversità fra idee identiche, o l'identità fra idee diverse, egli riguarderà questo pensiere come esente da contraddizione, e come un *possibile intrinseco*, vale a dire come possibile in sè ad effettivarsi, nella supposizione dell'esistenza di una causa idonea a farlo.

L'impossibile intrinseco, ed il suo opposto, il possibile intrinseco, non sono dunque alcuna cosa fuori dello spirito: essi sono semplici nozioni soggettive, cioè semplici rapporti. Bisognerebbe esaminare, come lo spirito introduce fra idee identiche la diversità, e fra idee diverse la diversità: ciò lo faremo in altro luogo, dove faremo la critica dell'Ontologia, la quale effettiva i rapporti: intanto mi piace di rapportare qui una solida osservazione di *Condillac*. « L'abuso delle nozioni astratte effettivate si mostra ancora ben visibilmente, allora che i filosofi, non contenti di spiegare alla loro maniera la natura di ciò che è, han voluto spiegar la natura di ciò che non è. Si son veduti par-

lare delle creature puramente possibili, come delle creature esistenti, e tutto effettivare sino al nulla, donde esse son uscite. Ove erano le creature, si è da loro domandato, prima che Dio l'avesse create? La risposta è facile, poichè questa domanda è la stessa cosa del domandare, ove erano le creature prima di essere; al che, come mi sembra, basta di rispondere, che esse non erano in alcuna parte. L'idea delle creature possibili non è se non che una astrazione effettivata, che noi abbiamo formato, cessando di pensare all'esistenza delle cose, per non pensare ad altro, se non che alle altre qualità che noi in loro conosciamo. Noi abbiamo pensato all'estensione, alla figura, al moto, ed al riposo de' corpi, ed abbiamo cessato di pensare alla loro esistenza. Ecco come ci abbiam fatto l'idea de' corpi possibili: idea che toglie loro tutta la realtà, poichè le suppone nel niente; e che per una contraddizione evidente le conserva loro, poichè ce le rappresenta come qualche cosa di esteso, di figurato, ecc. I filosofi, non osservando questa contraddizione, non han preso questa idea, se non per questo ultimo lato. In conseguenza, eglino hanno dato a ciò che non è la realtà di ciò che esiste: ed alcuni hanno creduto di risolvere di una maniera sensibile le più spinose quistioni della creazione (1). »

Io ritornerò, come dissi, su questa materia del possibile. Quando lo spirito, esaminando un giudizio opposto ad un altro, riguarda questo secondo come impossibile, egli riguarda il primo come *necessario*; altrimenti riguarda il primo come *contingente*. La necessità e la contingenza non sono dunque per noi

(1) Art. de penser, 1. P., cap. VIII.

che rapporti. Esamineremo ciò più a lungo in altro luogo.

Concludiamo: Tutti i rapporti si riducono alle nozioni semplici d'identità, e di diversità. Io non intendo di parlare de' rapporti morali, la cui considerazione non entra nel piano della presente opera.

§ 83. Il nostro spirito ha una moltitudine di percezioni, che egli lega e congiunge insieme. La filosofia critica ha elevato la seguente quistione: *La connessione fra le nostre percezioni è essa oggettiva, o soggettiva? è essa a priori, o a posteriori?* La quistione era degna della filosofia, e meritava un esame diligente: si dee alla filosofia critica la gloria di averla proposta. Ma essa ha errato nella soluzione. L'esperienza, ha essa detto, non è possibile sempre: una connessione fra le nostre percezioni e la rappresentazione di questa connessione è *a priori* in noi; essa è un elemento soggettivo dell'esperienza, il quale nella sintesi colla materia che ci è data, acquista un valore oggettivo; e così lo spirito legando gli sparsi caratteri a lui dati, costruisce il gran libro della natura. Noi, riconoscendo il merito della quistione proposta, ed avendola esaminata diligentemente, ne abbiamo dato una soluzione differente. Vi è una congiunzione fra le nostre percezioni; abbiamo noi detto, una oggettiva, ed un'altra soggettiva. La prima è offerta allo spirito; la seconda è un prodotto della sua attività: lo spirito colla sua meditazione osserva la prima, ma forma la seconda. La prima ci dà l'esperienza primitiva; la seconda l'esperienza comparata. L'esistenze son date allo spirito: egli ne è lo spettatore, e non il conoscitore: una connessione fra l'esistenze gli è anche data: egli dee conoscerla, non ispiegarla o comprenderla. L'esperienza primitiva è composta di soli elementi

oggettivi: l'esperienza comparata è composta di elementi oggettivi, e soggettivi. La sintesi reale unisce elementi oggettivi solamente; la sintesi ideale unisce elementi oggettivi, e soggettivi insieme. Le connessioni oggettive sono la connessione fra la modificazione ed il soggetto, e quella fra l'effetto e la causa. Le connessioni soggettive sono tutti gli altri rapporti, e perciò l'identità e la diversità.

Queste quattro nozioni semplici di *sussistenza, efficienza, identità, diversità*, congiungono tutte le nostre percezioni, e sono perciò elementi necessarj per la formazione delle nostre conoscenze sperimentali. *Io son sensitivo. Il vento agita il mare. Tutt'i giorni per gli abitatori dell'equatore sono uguali. I giorni dell'anno per gli abitatori della sfera obliqua sono disuguali.* Ecco quattro conoscenze sperimentali. Nella prima le percezioni son congiunte per mezzo della nozione della *sussistenza;* la sensazione essendo riguardata come un modo di essere del *me*, e l'*Io* come il soggetto delle sensazioni, e così l'aggettivo *sensitivo* è legato al sostantivo *Io*. Nella seconda, il vento, cioè l'aria in moto, è riguardata come ciò che produce l'agitazione del mare; e le percezioni del vento e dell'agitazione del mare son legate per mezzo della causalità, o dell'*efficienza*. Nella terza, le percezioni del soggetto e del predicato della proposizione son legate colla nozione dell'*identità*, poichè l'aggettivo *uguali* può tradursi *identici nella quantità*. Nella quarta, le percezioni del soggetto e del predicato son legate colla nozione di *diversità* poichè l'aggettivo *disuguali* può tradursi *diversi nella quantità*.

Io ho detto, che le nozioni essenziali all'intendimento son quelle che la meditazione può far nascere agendo sul sentimento del *me*, il quale sente un *fuor*

di me. Di questa natura sono appunto le nozioni d'identità e di diversità. Lo spirito è affetto da sensazioni, che, paragonate, ritrova simili: egli è determinato dalla sua natura stessa a paragonarle, ed a notarne, a certi riguardi, l'identità, ed a certi altri la diversità.

Nel § 63 ho osservato contro di *Hume*, che vi sono de' fatti non solamente in congiunzione, ma ancora in connessione; i fatti però, che ho in quel luogo allegati, sono interni allo spirito. Ora si dee cercare, se possa dirsi lo stesso de' fatti esterni, cioè di quelli che ci si presentano nel mondo de' sensi esterni. Non può negarsi, esservi de' fatti, di cui noi conosciamo semplicemente la congiunzione o la coesistenza, non già la connessione. Non può negarsi ugualmente, che alcuni fatti esterni ci si presentano ancora in connessione; ma riflettendo si trova, che la connessione di cui è parola, è opera del nostro spirito, e che i fatti son legati colla nozione soggettiva d'identità o di diversità. Sviluppiamo queste dottrine. Io ho parlato a lungo nel primo Volume della distinzione de' giudizj empirici contingenti, e de' giudizj razionali necessarj. I corpi ci presentano solamente la coesistenza di alcune qualità, non già la loro connessione: noi vediamo che queste qualità appartengono necessariamente ad un soggetto; ma non vediamo che appartengono necessariamente ad un tale soggetto, e che, posto il tale oggetto, la qualità data debba necessariamente porsi. La natura visibile inoltre non ci presenta, fra molti fatti che noi riguardiamo come cause, e quelli che riguardiamo come effetti, una connessione necessaria; noi vediamo che il tal fatto dee avere una causa, ma non vediamo affatto, che debba avere la tal causa. Questa dottrina è stata chiaramente stabilita in più

luoghi di quest'Opera, e da ciò abbiamo con ragione concluso contro di *Kant*, esser falso, che ogni connessione delle nostre percezioni sia soggettiva ed *a priori*.

Intanto il mondo de' sensi esterni sembra ancora presentarci de' fatti in connessione. Un uomo pone 1000 monete in una borsa: ne prende una volta 600: dopo di ciò le numera, e ne ritrova 400: quest'ultimo fatto è in connessione co' due antecedenti. L'esperienza m'insegna, che la luce si diffonde in linee rette, per tutte le direzioni: la stessa m'insegna ancora, che l'intensità della luce, nelle diverse distanze dal punto luminoso, è in ragione inversa de' quadrati di queste distanze; il raziocinio mi fa conoscere, che il secondo fatto è una conseguenza necessaria del primo. I fatti però, che esaminiamo, appartengono all'esperienza comparata, e la loro connessione è soggettiva, poichè essi son legati col rapporto d'identità. Io ho osservato, che noi non possiamo numerare gli individui, senza aver generalizzato la loro idea: la numerazione consiste nella ripetizione della stessa idea, e per costituire un numero è necessario di legare in unità sintetica gli stessi elementi: fa d'uopo dunque che lo spirito vegga la stessa idea ripetuta in più individui, per numerar questi: ciò è appunto un generalizzare.

Ho dimostrato ugualmente, che non si può generalizzare, senza le nozioni soggettive d'identità e di diversità. Quando dunque si numerano 1000 monete, si pone un'esperienza comparata, la quale costa di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi: lo stesso dee dirsi, quando se ne numerano 600; ed indi 400: queste tre esperienze son dunque esperienze comparate. Ora quando lo spirito, paragonando il numero 1000, meno il numero 600, ritrova la differenza 400; egli scopre un rapporto d'identità fra 1000 — 600

= 400. I fatti dunque, di cui è parola, si legano dall'attività sintetica dell'intelligenza con una connessione soggettiva. Lo stesso dee dirsi riguardo all'altro fatto allegato. Allora che ponete la diffusione della luce dal centro luminoso, per linee rette in tutte le direzioni possibili, voi ponete una sfera luminosa; e perciò ponete una sfera: ora la nozione di una sfera racchiude in sè l'elemento soggettivo dell'identità, poichè la sfera è un solido terminato da una superficie curva, di cui tutti i punti sono ugualmente distanti da un punto interno, che si chiama *centro*. Allora che il raziocinio vi pone in istato di concludere, che l'intensità della luce è in ragione inversa de'quadrati delle distanze, voi non venite a questa conclusione, se non in forza di questa verità geometrica: *le superficie delle sfere sono in ragione inversa de' quadrati de' loro raggi*. Ora tutte le verità matematiche sono verità di rapporto, come ho di sopra osservato, e tutti i rapporti si riducono ai due, d'identità, e di diversità. La connessione dunque de'fatti allegati della luce è una connessione soggettiva.

Da tutto ciò possiamo concludere: 1. Che vi ha una connessione necessaria oggettiva fra alcuni fatti del senso interno. 2. Che una innumerabile moltitudine di fatti de'sensi esterni ci si presenta solamente in congiunzione, non mica in connessione. 3. Che una innumerabile moltitudine di fatti de' sensi esterni, ci si presenta in connessione; ma che questa connessione è soggettiva, non oggettiva. Così, per rischiarare maggiormente quest' ultima conclusione coll' esempio generale dell' ottica, si tratta in questa scienza degli effetti e delle proprietà della luce, in seguito di certi principj, che riducono questa dottrina alla geometria pura. Si stabilisce da principio, che i raggi della luce

si propagano in linea retta, finchè alcun ostacolo non si opponga al loro passaggio; che essi si riflettono, facendo gli angoli di riflessione uguali a quelli d'incidenza; che, penetrando da un mezzo in un altro di differente densità, essi si allontanano dalla loro primitiva direzione, osservando nulla di meno una certa legge geometrica. Questi fatti, una volta ammessi, qualunque sia la natura della luce, de' mezzi per cui essa passa, o che la riflettono, il matematico non l'esamina affatto: i raggi non sono più per lui, che linee rette; le superficie che riflettono o che rifrangono, non sono altra cosa per lui che superficie puramente geometriche, di cui la sola forma è solamente ciò che egli considera. Di questo modo egli determina il cammino de' raggi della luce su gli specchi, ed a traverso delle lenti, i loro effetti su la veduta, ecc. Osservate inoltre, che i fatti allegati sono esperienze comparate non già primitive. Perciò la connessione s'introduce fra i fatti dell'esperienza comparata.

Qui nasce un'altra quistione: *si può egli generalmente stabilire, che non vi sia alcuna connessione necessaria oggettiva fra i fatti della natura materiale?* I filosofi son divisi su la quistione proposta.

È noto il gran problema metafisico di cui parla il sig. *D'Alembert* nel numero XVI, de' suoi Elementi di filosofia, cioè, *se le leggi del moto, e dell'equilibrio de' corpi sono di verità necessaria o contingente?* L'esamineremo altrove.

§ 84. Noi abbiam fatto molto cammino nella ricerca dell'origine delle idee: è utile di renderci brevemente un conto esatto dello spazio che abbiamo percorso: conosceremo così il punto ove ci troviamo, e lo spazio che ci resta a percorrere.

La quistione, su l'origine delle nostre idee, è stata

essa risoluta completamente, ed in un modo soddisfacente? Ciò che ho detto fin qui, mi obbliga di rispondere negativamente a questa domanda. Ma sembra che anche un illustre filosofo de' tempi nostri, sebbene della scuola di *Locke*, non sia rimasto soddisfatto delle soluzioni che si son date del problema che ci occupa.

Il sig. *Degerando*, di fatto, parlando de' problemi, che non ancora sono stati risoluti in filosofia, scrive: « Non vi sarebbe egli alcun mezzo di conciliare i due sistemi contrarj su la formazione delle idee, quello che fa nascere tutte le idee da' sensi, e quello che suppone in noi certe idee inerenti al nostro essere? Non vi sono forse degli equivoci su l'interpetrazione di questa massima: *che tutte le idee vengono da' sensi*? Si è forse tenuto un sufficiente conto di tutte le operazioni, che concorrono alla formazione di ciascuna specie d' idee (1). »

Si domanda: Vi sono alcune idee innate, o inerenti al nostro essere? Ecco come un Cartesiano risponde alla proposta quistione. « Per *idea* io intendo una nozione che è nell' anima, e che le fa percepire qualche cosa chiaramente, o oscuramente. Egli si tratta di provare, che vi sono delle idee di questo genere, che l' uomo riceve da Dio, *prima che i sensi possano agire su di lui* . . . Per dimostrarlo io non ho bisogno se non che di alcune proposizioni semplici. 1. *L' Anima essendo essenzialmente spirituale, essendo stata creata pensante, egli bisogna necessariamente, che sin da questo primo istante vi sia qualche oggetto reale, al quale ella pensa*, perchè direbbesi, che in questo primo momento l'anima pensa a nulla?

(1) Histoire comparée, etc., t. 2, c. VII.

Pensare a nulla, e non pensare affatto è la stessa cosa. Se dunque si approva che l'anima pensa tosto che ella comincia ad esistere, si dee indispensabilmente convenire ancora, che essa ha fin d'allora un oggetto a cui ella pensa; 2. *Questo oggetto del pensiere dell'anima, e che essa percepisce sin dal primo momento della sua esistenza, si dee nominare idea.* Io non esamino ancora se questo oggetto di cui l'anima si occupa sia al di dentro, o al di fuori di lei; è questa una quistione che bisogna adesso allontanare: ma quale che siasi quest'oggetto, esso è sicuramente presente all'anima. Poichè dunque questa sostanza, cominciando ad essere, ha un oggetto attuale del suo pensiere, per la stessa ragione ella ha ancora qualche idea che è attualmente presente. 3. *L'oggetto di questo pensiere, o l'idea che l'anima ha in questo primo momento, dee corrispondere alla sua dignità.* In effetto l'anima è stata creata per servire Dio; è questa la sua essenziale destinazione. Cominciando dunque ad essere, ella dee avere qualche nozione di questo divino oggetto: ma può ella avere questa nozione, senza che abbia nel medesimo tempo una certa conoscenza di ciò che ella è, di ciò che dee essere, e di ciò che dee fare per giungere al suo fine? Una creatura pensante, fatta per Dio, ed a sua immagine, non potrebbe essere, nè esser concepita altrimenti. *La vostra estensione dell'idea di Dio non* si limita mica a' principj della legge naturale; essa abbraccia egualmente i principj generali, che sono la base di ogni certezza umana. Tale è la celebre verità: *è impossibile che una cosa sia, e nel medesimo tempo non sia.* Lo stesso dee dirsi di molti altri assiomi assolutamente incontrastabili: posto che l'anima ha l'idea dell'infinito, ha per tal ragione ancora l'idea di tutti

questi assiomi; poichè tutte le conoscenze primitive, immutabili, necessarie, che l'uomo può avere, gli vengono dall' idea dell' infinito. Così l' idea dell' infinito avendo preceduto nell' anima l' azione de' sensi, egli segue che tutte le nozioni primitive ed immutabili, che riguardano la legge naturale, la vita civile, le scienze umane, hanno ancora la stessa antichità; esse son tutte impresse dalla mano del Creatore, e per conseguenza innate.

« Come, si domanda, l' idea dell' infinito, e le altre che ne sono l' appannaggio, esistono nelle anime, che per la situazione in cui il corpo le pone, sono incapaci di accorgersi di questo ricco tesoro? Poichè, secondo il nostro avviso, le anime sono nell' impotenza di riflettere, si concepisce forse in quale stato sono presso di loro quelle idee, di cui non fanno espressamente alcun uso? Tale è la difficoltà che viene naturalmente allo spirito, allorchè s' intende sostenere, che i bambini hanno delle idee innate . . . . Voi non dovete attendere qui de' lumi pienamente soddisfacenti: è più facile di dimostrare in generale l' esistenza delle idee innate, che di far vedere precisamente ciò che esse sono; principalmente nelle persone che non ne fanno un uso marcato.

« Egli sembra che si debbano ammettere due rami principali di conoscenze, l' attuale, e l' abituale. L' anima percepisce attualmente un oggetto, allorchè quest' oggetto gli è distintamente presente, e che egli è, per dir così, sotto i suoi occhi: ma questa conoscenza è ancora di due maniere; perchè o essa è solamente diretta senza attenzione, o è riflessa. La conoscenza è solamente diretta allora che lo spirito percepisce un oggetto, senza fare alcun ritorno su la sua propria percezione, per assicurarsi che essa è reale, e che l'og-

getto gli è espressamente presente: tali sono la maggior parte delle conoscenze che noi abbiamo nel sonno, ed ancora assai spesso nella veglia. L'uomo riflette egli su tutti gli oggetti che si presentano al suo spirito, gli esamina egli maturamente? Al contrario, ve ne ha delle migliaja, di cui la sua attenzione non tiene alcun registro: ciò fa, che queste sorti di percezioni sen volano, e ci scappano via: noi nulladimeno le abbiamo avute; ma come non vi abbiamo fatto alcuna attenzione, non ne conserviamo alcuna rimembranza. Tale è il carattere de' pensieri, che si nominano ordinariamente *diretti*. La conoscenza riflessa è di una natura tutta differente; lo spirito attento, ripiegandosi in qualche maniera su di sè stesso, considera l'oggetto, e nel medesimo tempo riguarda e conosce sè stesso che percepisce in quanto percepisce. In questa operazione l'anima ha come due pensieri, o, se voi lo volete, due sguardi: il primo è per l'oggetto che ella percepisce; il secondo lo getta su di sè stessa come il soggetto che percepisce questo oggetto. Una sì ricca conoscenza ci procura due vantaggi. 1. Essa produce nello spirito una testimonianza intima, che l'assicura senza dubbio dell'attualità delle sue percezioni. 2. Ella fa che lo spirito percepisca molto meglio l'oggetto che è il termine della sua conoscenza.

« La conoscenza abituale non ha gli stessi caratteri della precedente; essa differisce infinitamente dalla conoscenza attuale, riflessa; ma di più essa è differente ancora dalla conoscenza attuale, che non è se non diretta solamente. Egli sembra che l'idea la più giusta, che potrebbe formarsi della conoscenza abituale, sarebbe di riguardarla, *come una veduta debole ed oscura, che lo spirito, occupato altrove di*

qualche oggetto di cui è attualmente affetto, getta su di altri oggetti che egli ha già percepiti.

« Quando voi riguardate una statua, il vostro spirito ha tante percezioni differenti, quanti punti ottici vi sono di questo oggetto, che vengono, sotto diversi angoli, a colpire il vostro organo: è questo un fatto indubitabile. Ma la stessa esperienza v' insegna ancora, che fra i diversi, che questo gran pezzo vi presenta, vi sono alcuni luoghi che vi fissano maggiormente. Così nell' atto che vi ha un pezzo preciso di questa statua, che fa l' oggetto della vostra percezione attuale, distinta, riflessa, il vostro spirito continua a percepire sordamente gli altri luoghi, che da principio l' avevano colpito: egli li vede con una percezione debole, oscura, indistinta, ma intanto molto reale... La conoscenza abituale non può dunque essere, se non che una conoscenza continuata, una *percezione perseverante*, o uno sguardo dello spirito verso l' oggetto, che egli ha da principio percepito. Che questo sguardo spirituale sia oscuro, ed indistinto, io l' accordo volentieri.

« Egli sembra, che lo stato delle idee innate nei bambini, e negli adulti, che non vi fanno una attenzione espressa, è realmente lo stesso di quello della conoscenza abituale. Queste idee sono *percezioni perseveranti, ma oscure, che non abbandonano mica l' anima.* La conoscenza abituale non è che una sequela, e come uno smembramento indebolito di una conoscenza precedente, che è stata attuale, distinta, espressa; invece che le idee innate, riguardate solamente ne' bambini, non suppongono nulla di simile: ciò che costuisce il loro stato, si è di essere *percezioni oscure, ed indistinte di certi oggetti.* Essa è, essa dimora nell' anima questa percezione, senza che

vi sia stata precedentemente una conoscenza chiara e distinta degli oggetti, che eglino percepiscono (1). »

Ho recato questi pezzi dello anonimo Cartesiano, per far conoscere distintamente l'opinione di questi filosofi cartesiani su l'idee innate. La dottrina esposta contiene: 1. Vi sono nello spirito alcune idee anteriori a' sentimenti, ed indipendenti da' sentimenti. 2. Queste idee sono percezioni perseveranti, oscure, indistinte. Io, avendo riguardato le idee come un prodotto della meditazione su i sentimenti, le ho riguardate tutte come acquistate; e perciò non ammetto nello spirito idee anteriori a' sentimenti, e che non suppongano i sentimenti come condizione indispensabile.

Rigetto adunque assolutamente l'ipotesi cartesiana delle idee innate. Riguardo a' motivi addotti dall'anonimo citato, mi limito ad alcune osservazioni: 1.° Egli abusa del vocabolo idea: ora gli fa significare l'oggetto della percezione, ora la percezione stessa. Quest'abuso è visibile ne' passi rapportati; 2.° La filosofia dee principiare da alcuni fatti primitivi: senza di ciò si sostituiscono i fantasmi del proprio spirito alle realtà: il primo fatto, al di là del quale non possiamo risalire, si è il sentimento del *me*, il quale sente un fuor di *me*. Accordando all'anonimo che il pensiere sia essenziale allo spirito, e ponendo, che lo spirito nel primo istante della sua creazione, senta sè stesso ed un di fuori che lo limita, non si pone alcuna contraddizione: i sentimenti sono certamente una specie di pensieri e modificazioni spirituali: essi non possono convenire alla materia, e l'esistenza de' sentimenti suppone l'e-

(1) Traité de la nature de l'âme, et de l'origine de ses connaissances contre le systême de M. *Locke* et de ses partisans, tom. 2, cap. 1, 4, 7.

sistenza di una sostanza spirituale. Noi accordiamo dunque all'anonimo, che l'anima sia una sostanza spirituale ed essenzialmente pensante, ma gli facciamo osservare, che il pensiere principia nel nostro spirito dal sentimento. Noi gli accordiamo ugualmente che il pensiere dee essere unito al suo oggetto, ma ciò dee intendersi del pensiere passivo, il quale consiste nei sentimenti; e noi ammettiamo la presenza e realtà del *me* e del *di fuori*, che lo limita; 3.° Il principio d'identità, che l'anonimo riguarda come innato, suppone le nozioni d'identità e di diversità: queste nozioni essendo rapporti suppongono la percezione dei termini del rapporto: esse non sono dunque innate; e perciò non può essere innato il principio che le suppone. Il principio di contraddizione o d'identità è una verità primitiva che non suppone in conto alcuno la nozione dell'infinito, come l'anonimo pretende; 4.° L'oggetto di quest'opera non è quello di rimontare all'origine delle idee morali, ma solamente a quella delle idee semplici, essenziali all'intendimento per conoscere il vero. Dimostrerò in seguito che l'idea di Dio è un prodotto del raziocinio, il quale rimonta dagli oggetti visibili alla causa prima ed indivisibile. Ciò è conforme alla dottrina dell'Apostolo S. Paolo, il quale insegna, che le cose invisibili di Dio si vedono per mezzo dell'intelligenza delle cose fatte: *Invisibilia enim ipsius, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et Divinitas.* L'anonimo per ispiegare l'origine delle conoscenze umane, lascia di rientrare in sè stesso, ma cerca di esaminare *a priori*, come lo spirito umano dee esser creato. Questo metodo non può essere che illusorio.

Concludiamo. *Non vi sono idee innate, ma tutte le idee sono acquistate.*

§ 85. *Tutte le idee*, si domanda, *derivano da' sentimenti?* Ho fatto vedere, che, sebbene tutte le idee siano posteriori a' sentimenti, e suppongano come condizione i sentimenti, vi sono però alcune idee semplici, le quali derivano dall'attività sintetica dello spirito, e che non sono sentimenti distinti e sviluppati dagli altri sentimenti. Queste idee sono soggettive sotto tutti i punti, vale a dire non solamente derivano dal soggetto conoscitore, ma non corrispondono ad alcuna realtà fuori dello spirito. Ho classificato queste idee soggettive, e le ho ridotte a quelle di identità e di diversità.

Ma mi si potrebbe opporre, voi avete detto, che tutte le idee semplici sono un prodotto dell'attività intellettuale: non ponete dunque, riguardo all'origine, alcuna distinzione fra le idee oggettive e le soggettive. Per avere delle idee, io rispondo, è sempre necessario l'intervento dell'attività dell'anima; ma essa, riguardo alle idee oggettive, non si estende a produrle, ma a ritrovarle nel gruppo de' sentimenti: essa ritrova il loro materiale, per dir così, nella *passibilità* dello spirito.

Queste idee sono un prodotto dell'analisi, e l'analisi non ricava dal composto se non ciò che vi si trova. Le idee soggettive, al contrario, son prodotte dall'attività dell' anima: esse sono un prodotto della sintesi, che le aggiunge a' prodotti dell'analisi, e, per dir tutto in poche parole: Le idee semplici sono un prodotto dell' attività intellettuale, la quale si esercita su i sentimenti: alcune sono un prodotto dell' analisi che le separa dal complesso de' sentimenti; altre sono un prodotto della sintesi, che le aggiunge a' prodotti dell'analisi.

I filosofi della scuola di *Locke* non possono contrastarmi questa dottrina. Ecco come scrive il sig. *Du-*

marsais: « Noi non conosciamo punto le sostanze in sè stesse; non le conosciamo, se non che per le impressioni che fanno su ne' nostri sensi, ed allora diciamo, che gli oggetti son tali, secondo il senso che da queste impressioni è affetto. Se sono affetti gli occhi, diciamo, che l'oggetto è colorato, ch'esso è bianco o nero, o rosso o bleu, ecc. Se è affetto il gusto, il corpo è o dolce o amaro, o agro o insipido, ecc. Se è affetto il tatto, l'oggetto è o aspro o polito, o duro o molle, grasso, oleoso, secco, ecc. Questi vocaboli *bianco, nero, rosso, bleu, dolce, amaro, aspro, insipido*, ecc., sono tante qualificazioni che diamo agli oggetti, e sono per conseguenza tanti nomi aggettivi; e perchè sono le impressioni che gli oggetti fisici fanno su de' nostri sensi, che ci fanno dare a questi oggetti le qualificazioni di cui abbiam parlato, noi chiamiamo queste sorti di aggettivi *aggettivi fisici*.

« Come siam soliti a qualificare gli esseri fisici, in conseguenza delle impressioni immediate ch'essi fanno su di noi, qualifichiamo ancora gli esseri metafisici ed astratti, in conseguenza di qualche considerazione del nostro spirito a loro riguardo. Gli aggettivi che esprimono queste sorti di vedute son quelli che io appello *aggettivi metafisici*. Gli aggettivi metafisici sono in grandissimo numero. Supponiamo una piantagione di alberi in una vasta pianura: due uomini vi giungono, l'uno per un termine, l'altro pel termine opposto: ciascuno di questi uomini guardando gli alberi di questa piantagione, dice: Ecco il primo; di modo che l'albero che l'uno appella il *primo*, è l'ultimo per rapporto all'altro. Così *primo*, *ultimo*, e gli altri nomi del numero ordinale, non sono se non che aggettivi metafisici; son essi aggettivi di relazione e di rapporto numerale. I nomi del numero cardinale, come *due*;

tre, ec., son ancora aggettivi metafisici, che qualificano una collezione d'individui... *Grande* e *piccolo* sono ancora aggettivi metafisici; poichè un corpo, quale che siasi, non è nè grande nè piccolo in sè stesso; esso non è chiamato tale, se non che per rapporto ad un altro corpo... *Diverso*, *uguale*, *simile*, sono ancora aggettivi metafisici, che qualificano i nomi sostantivi, in conseguenza di certe vedute particolari dello spirito (1). »

Ma non si era risalito all'origine di queste nozioni soggettive, nè si era conosciuto come esse concorrano a formare l'esperienza comparata, e ad introdurre, fra i diversi fatti di questa, una connessione.

§ 86. Io non ho ammesso idee anteriori a' sentimenti, nè assolutamente indipendenti da' sentimenti, in modo che non gli suppongano neppure come condizione; ma ho ammesso alcune idee essenziali all'intendimento, ed ho stabilito questa dottrina sopra solidi fondamenti: ho chiamate idee essenziali all'intendimento quelle per le quali non mancano giammai all'uomo i mezzi per acquistarle: questi mezzi sono il sentimento del *me*, il quale sente un fuor di *me*, e le facoltà della meditazione, cioè l'analisi e la sintesi. Io dunque credo di aver trovato il mezzo di conciliazione fra i due sistemi contrarj su la formazione delle nostre idee. Io nego le idee innate nel senso di idee anteriori ed indipendenti assolutamente da' sentimenti; io le ammetto nel senso d'idee naturali, o d'idee, per l'acquisto delle quali si possiede una disposizione o virtualità naturale. Per far meglio ciò conoscere a' miei

(1) Principes de Grammaire, par du Marsais, t. IV, des noms adjectifs.

lettori, io paragono la mia dottrina con quella di *Leibnitz* ne' suoi nuovi Viaggi su l'Intendimento umano: questo paragone potrà render fuor di contrasto il mezzo di conciliazione che io ho trovato. Il filosofo citato scrive: «Il signor Locke approva, che le idee le quali non hanno punto la loro origine nella sensazione, vengono dalla riflessione. Ora la riflessione non è altra cosa, se non che un' attenzione a ciò ch' è in noi, ed i sensi non ci danno punto ciò che già portiamo con noi. Ciò posto, si può egli negare, che non vi abbia molto d'innato nel nostro spirito, poichè noi siamo innati a noi stessi, per così dire? E ch' egli vi abbia in noi essere, unità, sostanza, durata, cangiamento, azione, percezione, piacere, e mille altri oggetti delle nostre idee intellettuali? Questi stessi oggetti essendo immediati, ed incessantemente presenti al nostro intendimento, sebbene non potessero essere sempre percepiti a cagione delle nostre distrazioni e de' nostri bisogni, perchè maravigliarsi, che noi diciamo, che queste idee ci sono innate con tutto ciò che ne dipende? Io mi son servito ancora della comparazione di una pietra di marmo, che ha delle vene, piuttosto che d'una pietra di marmo tutta unita, o di tavolette vote, cioè di ciò che si appella *tavola rasa* presso i filosofi, perchè se l'anima rassomigliasse a queste tavolette vote, le verità sarebbero in noi come la figura di Ercole è in un marmo, quando il marmo è perfettamente indifferente a ricevere o questa figura o qualche altra. Ma se vi fossero delle vene nella pietra che indicassero la figura di Ercole in preferenza di altre figure, questa pietra vi sarebbe più determinata; ed Ercole vi sarebbe come innato in qualche maniera, sebbene vi bisognasse del travaglio per discovrire queste vene, e per nettarle colla politura, togliendo ciò che le im-

pedisce di comparire. Egli è così che le idee e le verità ci sono innate, come inclinazioni, disposizioni, abitudini o virtualità naturali, e non già come azioni, sebbene queste virtualità siano sempre accompagnate da alcune azioni sovente insensibili che vi corrispondono (1). »

Io non sono partito dalla *tavola rasa*: io son partito dal sentimento del *me*, il quale sente un fuor di *me*: io ho ammesso non solamente che l'*Io* è un essere, una sostanza; che è semplice, che in lui vi sono delle modificazioni che si succedono, che egli è un agente ed un paziente, che egli è causa, e produce qualche cosa; ma ho ammesso, che egli abbia il sentimento di tutto ciò insieme, e le facoltà della meditazione necessarie ad agire sul complesso de' sentimenti che lo modificano, e a derivare e produrre alcune idee: io posso dunque concedere al filosofo alemanno il paragone del marmo, in cui vi fossero delle vene denotanti la figura di Ercole in preferenza di altre figure: queste vene sarebbero i sentimenti, le facoltà della meditazione, e la disposizione che inclina lo spirito all'esercizio della meditazione.

La Provvidenza ha fatto l'uomo capace di piacere e di dolore, e così lo ha disposto all'attenzione ed all'analisi. Gli ha dato la facoltà di riprodurre i suoi pensieri, secondo la legge dell' associazione: con ciò lo ha disposto e preformato per la sintesi.

Io posso accordargli, anzi sostengo, che vi sono molte idee, che lo spirito ricava dal fondo del proprio essere, meditando sul sentimento di sè stesso; io non solo gli accordo che vi sono in noi queste disposizioni e virtualità naturali, ma ammetto certe modificazioni

(1) Leibnitz, Nouveaux Essais sur l'Entendement, préface.

passive o sia i sentimenti, che contengono i materiali o le condizioni di tutte le idee naturali. Io non ho espresso la mia dottrina con de' paragoni, ma colla precisione filosofica.

« Egli sembra, che il nostro abile autore pretenda, che non v'abbia nulla di virtuale in noi, ed ancora niente di cui non ci accorgessimo sempre attualmente. Ma egli non può affatto prendere ciò a rigore, altrimenti il suo sentimento sarebbe troppo paradosso, poichè, sebbene le abitudini acquistate, e le provvisioni della nostra memoria non siano sempre percepite, ed ancora non vengano sempre al nostro soccorso nel bisogno, noi ce le rimettiamo sovente facilmente nello spirito, in qualche occasione leggiera che ce ne fa sovvenire; come non bisogna, se non che il cominciamento di una canzone per farci risovvenire del resto. Egli limita ancora la tesi in altri luoghi, dicendo, che non vi ha niente in noi, di cui non ci fossimo almeno accorti altre volte. Ma oltre che persona non può assicurare per la sola ragione sino a dove possano essere andate le nostre percezioni passate, che possiam aver obbliate, principalmente secondo la reminiscenza dei platonici, che, per quanto favolosa essa sia, non ha niente di ripugnante colla ragione tutta nuda; oltre di ciò, dico io, perchè bisogna che tutto sia acquistato per mezzo delle percezioni delle cose esterne, e che nulla non possa essere rinserrato in noi stessi? L'anima nostra è ella dunque sola sì vota, che senza le immagini improntate dal di fuori ella non sia nulla?... Perchè dunque non potremmo noi fornire ancora a noi stessi qualche oggetto di pensiere dal nostro proprio fondo, allorchè vi vorremmo scavare (1)?

(1) Leibnitz, loc. cit.

« Filaleto. Se si può dire, che una cosa è nell'anima, sebbene questa non l'abbia ancora conosciuta, ciò non può essere, che perchè ella ha la facoltà o la capacità di conoscerla.

« Teofilo. Perchè ciò non potrebbe avere ancora un altra causa, come sarebbe questa, che l'anima può avere questa cosa in lei senza che se ne sia accorta? Perchè, potendo una conoscenza acquistata esservi nascosta dalla memoria, come voi ne convenite, non potrebbe ancora la natura avervi nascosto qualche conoscenza originale? Bisogna forse, che tutto ciò che è naturale ad una sostanza, e che si conosce, si conosca subito attualmente? Una sostanza tale quale l'anima nostra, non può e non dee ella avere molte proprietà ed affezioni che è impossibile di riguardare tutte subito ed insieme? Perchè bisognerebbe ancora, che non si possa nulla possedere nell'anima, di cui non si abbia giammai fatto uso? Avere una cosa senza servirsene è forse la stessa cosa, che di aver solamente la facoltà di acquistarla? Se ciò fosse, non possederemmo giammai, se non che cose di cui godiamo. In vece che si sa, che, oltre la facoltà e l'oggetto, egli bisogna sovente qualche disposizione nella facoltà o nell'oggetto, ed in tutti e due, perchè la facoltà si eserciti su l'oggetto.

« Filateto. Ma supposto che vi sieno verità che possono essere impresse nell'intendimento senza ch'egli le percepisca, io non vedo come, per rapporto alla loro origine, possano esse differire dalle verità che l'intendimento è solamente capace di conoscere.

« Teofilo. Lo spirito non è solamente capace di conoscerle, ma ancora di trovarle, e s'egli non avesse che la semplice capacità di ricever la conoscenza o la potenza passiva per ciò, così indeterminata come quella

che ha la cera di ricever figure, e la tavola rasa di ricever lettere, egli non sarebbe mica la sorgente delle verità necessarie, come io ho dimostrato che egli lo è.

« È questo rapporto particolare dello spirito umano a queste verità, che rende l'esercizio della facoltà facile e naturale a loro riguardo, e che le fa appellare *innate*. Ciò non è dunque una facoltà nuda, che consiste nella sola possibilità d'intenderle: ciò è una disposizione, un' attitudine, una preformazione, che determina l'anima nostra, e che fa che esse ne possano esser tirate. Ciò è intieramente come vi ha della differenza fra le figure che si danno alla pietra o al marmo indifferentemente, e fra quelle che le sue vene indicano già, o son disposte ad indicare se l' artefice ne profitta (1). »

« Questa *tavola rasa* di cui tanto si parla non è a mio avviso se non che una finzione... Coloro che parlano tanto di questa tavola rasa, dopo d'averle tolto le idee, non saprebbero dire ciò che le resta: mi si risponderà forse, che questa tavola rasa de' filosofi vuol dire, che l'anima non ha naturalmente ed originariamente che facoltà nude. Ma le facoltà senza qualche atto, in un vocabolo, le pure potenze della scuola, non sono se non che finzioni, che la natura non conosce, e che non si ottengono, se non che facendo delle astrazioni. Perchè ove si troverà giammai nel mondo una facoltà che si racchiuda nella sola potenza senza esercitare alcun atto? Egli v' ha sempre una disposizione particolare all'azione, e ad un' azione piuttosto che ad un' altra. Ed oltre la disposizione, vi ha una tendenza all'azione, di cui ancora vi ha sempre un' infinità insieme in ciascun soggetto, e queste tendenze non

(1) Leibnitz, op. cit., lib. I, cap. I.

sono giammai senza qualche effetto. L'esperienza è necessaria, io l'approvo, affinchè l'anima sia determinata a tali o tali pensieri, ed affinchè ella badi alle idee che sono in noi; ma qual mezzo, che l'esperienza ed i sensi possano darci delle idee? L'anima ha ella delle finestre, rassomiglia ella alle tavolette? È ella come la cera? È visibile che tutti coloro che pensano così dell'anima, la rendono corporale nel fondo. Mi si opporrà quest'assioma ricevuto fra i filosofi: *Che niente è nell'anima, che non venga dai sensi.* Ma bisogna eccettuare l'anima stessa, e le sue affezioni. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe, nisi ipse intellectus.* Or l'anima racchiude l'essere, la sostanza, l'uno, lo stesso, la causa, la percezione, il ragionamento, e quantità di altre nozioni che i sensi non potrebbero dare (1). »

Mettendo a parte nella dottrina di *Leibnitz*, che abbiamo rapportato, ciò che appartiene al suo *automatismo spirituale*, essa può racchiudersi nelle seguenti proposizioni: 1.° Risalendo al principio delle nostre conoscenze non si può riguardar l'anima come una *tavola rasa*, e non ammettere in lei se non che facoltà tutte nude senz'alcun atto; 2.° Vi sono molte idee essenziali all'intendimento, che l'anima non ha bisogno di ricavare dalle impressioni de' sensi esterni, ma che può ricavare dal proprio fondo; 3.° Non si può dire, riguardo a quelle verità che si difendono come innate, che esse son tali perchè lo spirito ha la facoltà di conoscerle; ma si dee soggiungere, che lo spirito *ha ancora la facoltà di trovarle in noi.* In questo senso son esse innate. Io ammetto la prima e la seconda proposizione, ma non posso ammettere la

(1) Op. cit., lib. I, cap. III.

terza, senza premettere le necessarie distinzioni e determinare il linguaggio.

Ho detto, che per ispiegare l'origine delle nostre idee, io non parto dalla supposizione della tavola rasa, ma che suppongo lo spirito affetto dal sentimento del *me*, il quale sente un *fuor di me*. Io non suppongo ancora che lo spirito agisca in questo primo istante della sua esistenza intellettuale; egli sente solamente. L'autore de' nuovi Saggi non può non ammettere questa dottrina: egli pone, che l'anima è stata creata da Dio coll'idea di tutto l'universo visibile: ella non agisce ancora in questa prima rappresentazione dell'universo.

Ho detto ugualmente, che lo spirito può ricavare molte idee essenziali all'intendimento dal sentimento interiore. Le due proposizioni dunque, che ho enunciate, possono ammettersi.

Ma la terza proposizione può dar campo a molti equivoci. In primo luogo è impossibile di ammettere conoscenze innate. La conoscenza è un giudizio: un giudizio suppone l'esercizio dell'attività intellettuale: ora, tanto nella mia dottrina, che in quella del filosofo Alemanno, lo spirito non agisce nel primo istante da cui incomincia la sua esistenza. È questo dunque il primo equivoco che fa d'uopo dileguare. Lo spirito sente: ecco il primo fatto da cui si dee partire: ogni altra cosa che si aggiunge non può essere che posteriore a questo fatto primitivo.

Restringendo la quistione agli elementi semplici delle nostre conoscenze, cioè alle idee, non può dirsi, che vi sono idee innate in questo senso, che vi sono idee, le quali può lo spirito *trovare in sè stesso, in qualità di idee, e come elementi del giudizio*. Le idee, secondo la mia dottrina, sono un prodotto della medi-

tazione su i sentimenti: esse son dunque posteriori ai sentimenti: lo spirito non può dunque trovarle in sè stesso, tali quali si presentano alla coscienza nell'atto del giudizio; ma esso può trovarle ne' germi che sono in sè stesso, cioè ne' sentimenti da cui può svilupparle. Ecco dileguato l'equivoco. L'autore stesso, di cui esaminiamo la dottrina, non può non ammettere questa distinzione, poichè egli scrive: « Se vi sono delle verità innate, non bisogna che vi siano de' pensieri innati? Niente affatto, perchè i pensieri sono azioni, e le conoscenze o le verità, intanto che sono in noi, quando ancora non vi si pensa, sono abitudini o disposizioni. Tutti coloro che ammettono verità innate senza fondarle su la reminiscenza platonica, ne ammettono di quelle alle quali non si ha ancora pensato. E se le verità non sono pensieri, ma abitudini, ed attitudini naturali o acquistate, nulla non impedisce che ve ne siano in noi, alle quali non si sia giammai pensato, e non si penserà giammai (1). »

Ora se le conoscenze di cui cerchiamo l'origine sono pensieri, e se i loro elementi, le idee, sono ancora pensieri; e se non vi sono pensieri innati nel nostro spirito, segue, che lo spirito non può trovare in sè stesso le verità e le idee che si qualificano per innate. Ma mettiamo una maggior precisione nel nostro linguaggio: se per *pensiere* si sente un atto dell'intelletto, non vi sono dei pensieri innati; ma se per pensiere s'intende generalmente qualunque modificazione, di cui lo spirito abbia coscienza; nella supposizione che lo spirito nell'esistere sente; bisogna ammettere dei pensieri innati. Ma tali pensieri non sarebbero idee, cioè non sarebbero gli elementi di cui si compone il giudizio.

---

(1) Lib. I, cap. I.

Le idee sono innate come *abitudini o virtualità naturali*, al che, dice *Leibnitz*, non basta che lo spirito abbia la capacità di formarsele o di conoscerle: ma si richiede un' attitudine, una preformazione, che determina l'anima nostra, e che fa che esse ne posson esser tirate. Ciò è esatto, e conforme alla mia dottrina: ma io non mi contento di rimanermi in idee vaghe: io determino le mie espressioni. L' anima nostra ha un' attitudine, una preformazione naturale per alcune idee; poichè: 1.° Ella ha originariamente ed incessantemente i sentimenti necessarj a formarsi tali idee; 2.° Questi sentimenti sono i materiali delle idee, o le condizioni indispensabili per le idee; 3.° L' anima ha originariamente nella sua natura le facoltà necessarie per formarsi tali idee; 4.° L'anima ha in sè originariamente la disposizione, che pone in esercizio le facoltà elementari della meditazione. Essa ha il germe dell'analisi nel piacere e nel dolore, e la sintesi originaria, che determina la sintesi meditativa nella legge intellettuale dell' associazione delle idee.

Supponiamo un cieco-nato: egli sarebbe privo dell'attitudine naturale ad aver le sensazioni della luce e dei colori. Similmente un sordo non potrebbe provare le sensazioni de' suoni. Ma niuno spirito umano può esser privo del sentimento di sè stesso e di un di fuori. Vi sono dunque de' sentimenti accidentali allo spirito, e de' sentimenti essenziali. Inoltre possono gli uomini applicare la loro attività intellettuale a varj oggetti; ma malgrado la varietà di questi oggetti; essi non fanno che applicarla sul sentimento del proprio essere, e di un di fuori che lo limita. Ora tutte le idee che sono un prodotto della meditazione sul sentimento del *me*, il quale sente un fuor di *me*, io le chiamo idee essenziali all'intelletto o idee naturali. Fa d'uopo dun-

que ammetttere alcune idee essenziali all'umana intelligenza, e distinguerle dalle idee accidentali. Ed ecco perchè la filosofia, la quale è obbligata a risalire all'origine di queste idee, a seguirne la generazione, ed a determinarle, può chiamarsi *la scienza della scienza*. Ella esamina il sistema di quelle facoltà naturali dello spirito, che sono i nostri mezzi di conoscere; ella esamina l'origine degli elementi semplici delle nostre conoscenze; essa determina dunque il modo della formazione dell'umano sapere; ed essa merita perciò, a giusto titolo, di essere riguardata come la scienza della scienza.

La scuola di *Locke* potrebbe essa contrastarmi questa dottrina? Potrebbe ella negare, che il sentimento del *me*, il quale sente un *fuor di me* sia naturalmente in tutti gli uomini; e che la natura di tutti gli uomini contiene le facoltà della meditazione? Essa non può non ammettere esservi in tutti gli uomini, i quali hanno posto in esercizio le facoltà meditative, alcune idee comuni. Essa non può contrastare, che tutti gli uomini hanno un' attitudine ed una preformazione naturale, per avere le conoscenze sperimentali, che appartengono all'esperienza primitiva ed all'esperienza comparata; essa per essere conseguente è obbligata perciò di ammettere, esservi negli uomini tutti un' attitudine ed una preformazione naturale, per avere quelle idee, senza le quali l'esperienza primitiva e l'esperienza comparata non sono possibili. Or tali idee son appunto quelle che io chiamo *essenziali all' intendimento*, e che distinguo dalle *idee accidentali*. Un uomo non può dire nel suo spirito, Io sono afflitto; io muovo il tal corpo; l' acqua estingue la sete, essa scioglie la neve; senza avere le idee di sostanza e di accidente, di causa e di effetto, d' identità e di diversità. Queste idee son dun-

que essenziali alla formazione dell'esperienza e perciò del sapere umano. Ecco risoluto in un modo soddisfacente il problema della conciliazione dei due sistemi contrarj su l'origine delle idee, proposto dal signor *Degerando*.

§ 87. La filosofia critica ha riguardato tutte le idee essenziali all'intelletto come soggettive: io ho dimostrato che bisogna ammetterne delle oggettive, e che si cade in contraddizione negando l'oggettività di alcune.

Inoltre questa filosofia ha conosciuto che non vi sono idee anteriori a' sentimenti. Essa pone, che tutte le nostre nozioni incominciano colle sensazioni, ma che non tutte vengono dalle sensazioni: così la visione dello spazio nasce all'occasione della sensazione, o colla sensazione, ma non ci è data dalla sensazione; ma vi ha di più, queste idee soggettive sono, secondo il criticismo *a priori*, in noi, ed assolutamente indipendenti dalle sensazioni: esse sono modi originarj risedenti nella natura della nostra facoltà di conoscere: i modi di vedere costituiscono le forme pure del tempo e dello spazio: i modi di pensare costituiscono le categorie dell'intelletto. Le nostre facoltà, dice il criticismo, debbono trovarsi in noi anteriormente all'azione degli oggetti su di esse: senza quest'anteriorità, il giuoco di queste facoltà, la loro azione, il loro esercizio, e per conseguenza ogni specie di esperienza, sarebbe assolutamente impossibile per noi. Vi debbono dunque essere in noi, anteriormente alle impressioni de' sensi, alcuni modi originarj, i quali costituiscono la natura di queste facoltà: questi modi son dunque *a priori* in noi, ed indipendenti da qualunque sensazione.

Ma questa dottrina del criticismo contiene un equivoco palpabile, ed una contraddizione. Egli fa d'uopo

distinguere le disposizioni di vedere e pensare gli oggetti in certi modi, da' modi stessi di vedere e di pensare: le disposizioni a certi atti non sono gli atti stessi, come la disposizione a cantare non è la stessa cosa del canto medesimo. Ciò supposto, io ragiono così contro del criticismo: O le forme pure della sensibilità e dell'intelletto si riguardano come disposizioni a vedere e pensare gli oggetti in certi modi, ed allora è falso che esse nascono all'occasione delle sensazioni o colle sensazioni, ma bisogna ammetterle come indipendenti assolutamente dalle sensazioni, e come esistenti nel soggetto prima dell'azione degli oggetti; o le forme di cui parliamo si riguardano come atti, cioè come modi stessi di vedere e di pensare, ed allora è falso che esse sono *a priori* in noi, ed indipendenti assolutamente dalle sensazioni, poichè esse suppongono, secondo il criticismo stesso, le sensazioni, come condizione indispensabile. Si potrebbe solamente asserire, che le sensazioni non sono il principio efficiente che produce queste nozioni, nello stesso modo, come io ho fatto vedere, che i rapporti non nascono dalle sensazioni come principio efficiente, ma dall'attività sintetica dell'intelletto. Il criticismo confonde a torto la *soggettività* delle nozioni, colla loro *anteriorità* o indipendenza assoluta dagli oggetti. Gli stessi paragoni, a cui il criticismo ricorre, per render chiara la sua dottrina, confermano la mia critica. La figura, che il suggello imprime alla ceralacca, esiste nel suggello anteriormente all'impressione sulla ceralacca, o della ceralacca sul suggello, e sarebbe una proposizione falsa il dire, che essa nasce nel suggello all'occasione dell'impressione o coll'impressione. Se adunque le forme kantiane sono *a priori* nel soggetto, esse non nascono all'occasione della sensazione e colla sensazione: esse sono atti perseveranti

e permanenti, come le idee innate de' cartesiani, delle quali ho parlato nel § 84; e se non si vogliono riguardare come atti, ma come disposizioni naturali, è sempre falso che esse nascono colla sensazione.

Io ho stabilito che non vi sono idee anteriori alle sensazioni; ma che ve ne sono alcune soggettive, che l'attività sintetica ricava dal proprio fondo, non già dagli oggetti; e che gli oggetti sono bensì una condizione, acciò queste idee abbiano esistenza; ma il principio efficiente che le pone è l'attività dello spirito, che le ricava dal soggetto, e le aggiunge agli oggetti.

§ 88. La Filosofia Critica non ha risalito, come mi sembra, agli elementi semplici di tutte le categorie soggettive. Se l'avesse fatto, avrebbe dato maggior semplicità alla sua analitica de' concetti. Essa avrebbe conosciuto che le due nozioni d'identità e di diversità sono i principj generatori del numero, il quale è la categoria di *pluralità*, e sono ancora i principj generatori della categoria di *totalità* e di quelle di *privazione, di limitazione, di possibilità ed impossibilità, necessità e contingenza.*

Io ho spiegato tutto ciò antecedentemente, e debbo solamente pregare i miei lettori di non dimenticare le mie analisi. Il criticismo non ha riguardato le nozioni d'identità e di diversità come elementi costitutivi dell'esperienza: esso ne ha fatto un altro uso di cui non è qui luogo di parlare. La mia dottrina su la formazione dell'esperienza è dunque diametralmente contraria a quella del criticismo.

CAPO XII.

Dell'Origine dell'Idea dell'Assoluto.

§ 89. Il nostro sapere comincia coll'esperienza. La percezione del *me*, il quale percepisce un *fuor di me*, è il primo fatto intellettuale. Esso ci offre il soggetto di una sintesi reale, la quale ci dà le verità primitive d'esperienza. Noi abbiamo cercato di determinare gli elementi primitivi di questa. Abbiamo veduto, che vi sono alcune idee essenziali all' umano sapere, e che tali sono quelle necessarie per aver esistenza l'esperienza. Abbiamo distinto due spezie di esperienza; l'esperienza primitiva e l'esperienza comparata. Abbiamo distinto due spezie d' idee essenziali all' intelletto per le conoscenze sperimentali; l'idee oggettive e l' idee soggettive. Queste ricerche ci porranno nel caso di pronunciare un giudizio giusto sul valore delle conoscenze sperimentali.

Ma una quistione della più alta importanza si presenta al nostro esame: *Lo spirito umano ha egli qualche idea essenziale all'intelletto, che non è una parte costitutiva di un' esperienza possibile*? Il sagace lettore già prevede che io intendo parlare dell'*infinito*. Abbiamo noi un' idea dell'infinito? Se l'abbiamo, quale è di essa l'origine, e qual realtà si può a tale idea attribuire? Ecco delle quistioni molto importanti, che un' ideologia non superficiale dee esaminare. Io ridurrò dunque tutte le ricerche su l' infinito a tre punti: 1.° All' esistenza e non esistenza di questa idea nello spirito; 2.° All'origine di tale idea; 3.° Alla realtà dell' infinito.

§ 90. La scuola di Cartesio insegna: 1.° Che noi

che la privazione dell'infinito. Ora non potrebbesi giammai rappresentare la privazione dell'infinito se non si concepisse l'infinito stesso (1). »

§ 91. *Locke* insegna: 1.° Che noi acquistiamo l'idea del finito prima di quella dell'infinito; 2.° Che sebbene non possa negarsi l'esistenza dell'infinito, pure non ne abbiamo, se non che una nozione negativa. « Egli mi sembra (dice il filosofo citato), che il *finito* e l'*infinito* son riguardati come *modi della quantità*, e che non son attribuiti ordinariamente, e nella loro prima denominazione, se non che alle cose che hanno parti, e che son capaci di accrescimento e di diminuzione per l'addizione o la sottrazione della menoma parte.

« Tali sono le idee dello spazio, della durata e del numero. Noi siamo, in verità, persuasi, che Dio è in un modo inconcepibile infinito: intanto allora che applichiamo la nostra idea dell'infinito a questo primo essere, lo facciamo principalmente riguardo alla durata ed alla *ubiquità* di lui; e, più figuratamente, a mio avviso, per riguardo della sapienza, della bontà, e degli altri attributi di lui, che sono effettivamente inesauribili ed incomprensibili. Poichè quando diciamo che questi attributi sono *infiniti*, non abbiamo altra idea di questa *infinità*, se non quella che mena lo spirito a qualche riflessione sul numero o l'estensione degli atti o degli oggetti della potenza, della sapienza e della bontà di Dio, i quali atti, o oggetti non possono giammai esser supposti in sì gran numero, che questi attributi non siano sempre molto al di là, sebbene noi li moltiplicassimo in noi stessi con un' infinità di numeri moltiplicati senza fine.

---

(1) Id., p. II, n. LI.

« L'origine dell'idea del finito è facile a comprendersi, poichè porzioni limitate di estensione venendo a colpire i nostri sensi, ci danno l'idea del finito, ed i periodi ordinarj di successione, come le ore, i giorni, gli anni (che sono tante lunghezze limitate, per mezzo delle quali misuriamo il tempo e la durata) ci forniscono ancora la stessa idea. La difficoltà consiste a sapere, come noi acquistiamo le idee infinite di *eternità* e d'*immensità*, poichè gli oggetti che circondanci sono molto lontani di avere alcuna affinità o proporzione con quest' estensione infinita.

« Chiunque ha l'idea di qualche lunghezza determinata di spazio, come di un piede, trova che può ripeter quest'idea, ed unendola alla precedente formare l'idea di due piedi, indi di tre, ed avanzar sempre nello stesso senso, senza venir giammai alla fine delle addizioni, sia della stessa idea di un piede, o, se si vuole, di quella di due piedi, o di qualche altra idea di lunghezza: egli vede, che dopo d'aver continuato queste addizioni in sè stesso, non ha alcuna ragione per arrestarsi, e che non si trova ad un punto più vicino dopo queste moltiplicazioni di quello ov' era allora che le ha cominciate. Tale è, a mio avviso, il mezzo, con cui lo spirito si forma l'idea di uno spazio infinito. Ma perchè le nostre idee non sono sempre prove dell'esistenza delle cose, esaminare dopo di ciò se un tale spazio senza limiti, di cui lo spirito ha l'idea, esiste attualmente, è una quistione perfettamente differente. Io penso di essere in diritto di dire, che noi siamo indotti a credere, che effettivamente lo spazio è infinito, e che l'idea stessa dello spazio ci conduce naturalmente a pensar così. Egli è impossibile che lo spirito vi possa giammai trovare o supporre de' limiti,

o essere arrestato in qualche parte, per quanto lungi egli porti i suoi pensieri. Io domando, se un uomo, collocato da Dio all'estremità degli esseri corporali, non potrebbe mica estender la sua mano al di-là del suo corpo. Se la potrebbe, egli metterebbe dunque il suo braccio in un luogo, in cui prima vi era dello spazio vôto; se non la potrebbe estendere, ciò dovrebbe accadere per qualche impedimento esteriore.

« L'idea dell'*eternità* ce la formiamo per mezzo del potere che abbiamo di ripetere l'idea di una lunghezza particolare di durata con un' infinità di numeri aggiunti senza fine. Perchè sentiamo in noi stessi che non possiamo giungere al fine di queste ripetizioni, come non possiamo giungere al fine de' numeri... Chiunque considera qualche cosa come attualmente esistente, dee venire necessariamente ad ammettere qualche essere eterno.

« Ma sebbene la nostra idea dell'infinità proceda dalla considerazione della quantità, e dalle addizioni che lo spirito è capace di farvi per via di ripetizioni reiterate senza fine di tali porzioni che ei vuole; pure credo che arrechiamo grandissima confusione a' nostri pensieri allorchè uniamo l'infinità a qualche idea precisa di quantità, che possa essere supposta presente allo spirito... Laonde io non stimo vana sottigliezza il dire, esser d'uopo distinguere diligentemente l'idea dell'infinità dello spazio da quella di uno spazio infinito. La prima di queste idee consiste in una progressione senza fine, che si suppone, che lo spirito faccia per via di ripetizioni di tali idee di spazio, come gli vien talento di scegliere. Ma il supporre che si abbia attualmente nello spirito l'idea di uno spazio infinito si è supporre, che lo spirito lo abbia di già percorso, e che veda attualmente tutte le idee ripetute dello spa-

zio, che una ripetizione infinita non può giammai rappresentargli totalmente; il che racchiude una manifesta contraddizione.

« Sarebbe, io credo, difficile il trovare alcuno sì fantastico, che asserisca avere un' idea positiva di un numero attualmente infinito, non consistendo tale infinità che nel potere di aggiungere alcuna combinazione di unità ad un ultimo numero qualunque, e così a suo talento proseguire... Coloro, che si danno a credere d'avere un' idea positiva dell' infinito, si servono a provarlo di un' argomento che sembrami assai frivolo. Eglino lo deducono dalla negazione di un fine, che è, dicono, qualche cosa di negativo, ma la negazione del quale è positiva. Ma chiunque considererà non essere il fine nel corpo che l' estremità o la superficie di esso, avrà forse difficoltà a comprendere, che il fine sia qualche cosa di puramente negativo, e colui che vede l'estremità della sua penna essere nera e bianca, sarà mosso a credere, che il fine sia qualche cosa di più di una pura negazione; e di fatto allorchè si applica alla durata non è già una pura negazione di esistenza, ma bensì l' ultimo momento dell' esistenza. Che se costoro vogliono che il fine non sia, rispetto alla durata, che una pura negazione di esistenza, io sono certo, che non potrebbero negare, essere il principio il primo istante dell'esistenza dell'essere che comincia ad esistere; nè mai alcuno si è immaginato che fosse una pura negazione. Onde dal loro proprio raziocinio ne segue che l'idea dell'eternità, *a parte ante* o di una durata senza principio, non è che un' idea negativa.

« Io concludo: 1.° *Che l'idea di una quantità determinata è chiara e positiva*; 2.° *Che l'idea di qualche cosa più grande è parimente chiara, ma*

che non è se non un' idea comparativa; 3.° *Che l'idea di una quantità, che supera di tanto ogni grandezza che non si possa comprendere, è puramente negativa.*

« Io tengo opinione, che un essere ragionevole non possa non avere un' idea di un Essere sapientissimo, che non ha avuto alcun principio, ed in quanto a me sono certo di avere una tale idea di una durata infinita. Ma questa *negazione di un principio* non essendo che una negazione di una cosa positiva, non può darmi un' idea positiva dell' infinità, alla quale non potrei giugnere per quanto innanzi io spingessi i miei pensieri, onde formarmene una nozione chiara e completa (1). »

§ 92. *Locke* insegna dunque: 1.° Che noi abbiamo un' idea positiva del finito; e che questa precede quella dell'*Infinito;* 2.° Che l' idea dell'infinito deriva dalla nostra riflessione sul finito; 3.° Che l'idea dell' infinito è un' idea negativa; 4.° Che vi ha realmente degl' infiniti composti, cioè che esiste uno spazio infinito, una durata infinita composta d'istanti successivi, e che la materia è divisibile all' infinito.

Condillac modifica questa dottrina: egli dice espressamente, che noi non abbiamo alcuna idea dell' infinito, e che non siamo autorizzati da alcun motivo legittimo ad ammettere questi infiniti composti, che *Locke* ammette. Noi non abbiamo affatto idee dell' infinito.

« I numeri non sono, se non che la serie delle collezioni formate per mezzo della moltiplicazione dell' unità, e fissate nello spirito per mezzo di segni immaginati con ordine; e noi non ne abbiamo delle idee

(1) Locke, Essai, etc., liv. XI, cap. XVII e cap. XIII, § 21.

che intanto che possiamo innalzarci per gradi sino ai numeri più composti, e scendere sino a' più semplici,

« Ma, per acquistar queste idee, non è necessario, come alcuni pretendono, di supporre in noi l'idea di un numero infinito, che sia come un fondo inesauribile, donde lo spirito tira ciascun numero particolare; egli basta di supporre che noi siamo capaci di farci l'idea dell'unità, di aggiungerla a sè stessa, e di legare ciascuna collezione ad un segno. Così, in effetto, ci formiamo i numeri 2, 3, 4, 5, ecc.; e ce ne formiamo de' più grandi, osservando, che possiamo ripetere ciò che abbiamo fatto, cioè aggiungere ancora l'unità, ed inventar de'nuovi segni; perchè i più composti, ed i più semplici si formano tutti della stessa maniera.

« Ma osservare, che possiamo incessantemente aggiungere l'unità, è osservare che non vi è alcun numero, il quale non sia suscettibile di aumento, e che non lo sia senza fine. Noi immaginiamo tosto che non giudichiamo così se non perchè l'idea dell'infinito ci è presente. Si aggiungano intanto incessantemente delle unità le une alle altre si perverrà forse giammai a poter dire, Ecco il *numero infinito*, come si perviene a dire, *Ecco quello di mille*? Delle due condizioni, necessarie per formarci le idee de' numeri, non ne adempiamo che una per farci l'idea pretesa dell'infinito; io voglio dire, che non avendo aggiunto successivamente tutte le unità le une alle altre, perchè ciò è impossibile, noi gli abbiamo solamente dato un nome. Ma con ciò siamo nello stesso caso di un uomo, che, non avendo appreso a contare che sino a venti, ripeterebbe dopo di noi il segno di *mille*. Intanto i filosofi vedono l'infinito da per tutto: eglino lo vedono in ciascuna porzione della materia, in ciascuna parte

dello spazio, in ciascun istante della durata, e le contraddizioni in cui cadono non li fanno ritornar su sè stessi... Quando io divido e suddivido una grandezza, fintanto che le parti di essa si sottraggono a' miei sensi, è certo che esse si sottrarrebbero ancora alla mia riflessione, se io non supplissi al difetto de' sensi con qualche mezzo proprio a conservarmene le idee. Questo mezzo non può essermi fornito che dalla mia immaginazione, la quale rappresentandomi le parti che io non vedo sul modello di quelle che vedo, me le fa giudicare egualmente estese e divisibili. Se continuo a suddividere, l'immaginazione verrà ancora in mio soccorso. Io mi rappresenterò dunque sempre dell'estensione divisibile, e sarò tentato di concludere che ciascuna porzione di grandezza è divisibile all'infinito, e racchiude un'infinità di parti. Ma questa conclusione sarà senza fondamento, perchè io non ho formato che una serie di giudizj, i quali provengono non da ciò che in effetto io percepisca esser ciascuna parte di materia estesa e divisibile, ma da ciò che son obbligato d'immaginare quelle che sono insensibili sul modello di quelle che colpiscono i sensi. Ora chi può mai assicurarmi che la natura è tale quale io l'immagino? Nè mi si oppongano le dimostrazioni de' geometri su la divisibilità della materia all'infinito, perchè non è la materia l'oggetto della geometria, ma una grandezza affatto immaginaria, e la geometria dell'infinito si risente sovvente degli errori della metafisica (1). »

Ma *Condillac*, il quale ci nega la nozione dell'infinito composto, o di un numero infinito, ammette, che noi abbiamo una certa nozione di Dio, ed in con-

(1) Dell'Arte di pensare, I par., cap. XII.

seguenza di un essere infinito. « Dio, per verità, non cade sotto de' sensi, ma egli ha impresso il proprio carattere nelle cose sensibili: noi ve lo veggiamo, ed i sensi ci sollevano sino a lui. Di fatto quando osservo, che i fenomeni nascono gli uni dagli altri come una serie di effetti e di cause, veggo necessariamente una prima cagione, e dall' idea di una prima cagione comincia quella che io mi formo di Dio. Poichè questa causa è la prima, ella è indipendente, necessaria, sussiste sempre ed abbraccia nella sua immensità, ed eternità quanto esiste (1). »

« Vi ha egli una durata assoluta, a cui coesiste istante per istante la durata di ciascuna creatura? *Locke* l'afferma, e crede di dimostrarlo. Io non temo punto di dire, che una simile durata non ha realtà che nella nostra immaginazione, che non è che troppo portata ad effettuare delle chimere. In effetto se questa durata avesse luogo, ella sarebbe un attributo di un qualche essere. Or di qual essere? Di Dio, senza dubbio, poichè egli è sempre stato, ed egli sarà sempre. Ma se Dio dura v'ha dunque una successione in lui; egli acquista per conseguenza, egli perde, egli cambia, ed egli non è mica immutabile. Non può esservi successione, che in ciò che cambia: non vi ha cambiamento che nelle cose in cui vi ha progresso e decadenza; e le cose nelle quali vi ha progresso, o decadenza sono necessariamente imperfette; tali sono le creature. Dio creandole ha dunque creato delle cose, nelle quali vi ha necessariamente progresso, decadenza, cangiamento, successione, e per conseguenza durata; creandole egli ha dunque creato la durata. La durata non è dunque un suo attributo, essa non è che un attributo delle creature, e la loro

(1) Logica, cap. V, Parte prima.

maniera di esistere. Or come la durata è la maniera di esistere delle creature, l'eternità è la maniera di esistere di Dio: e questa eternità è un istante che coesiste a tutti i cangiamenti successivi, che non si corrispondono istante per istante, come la successione delle mie idee non corrisponde istante per istante alla successione delle vostre (1). »

« L'idea di durata non ci presenta nulla di assoluto. Muovasi un corpo in giro con una velocità che sorpassi l'attività de' nostri sensi, noi non vedremo, se non che un cerchio perfetto ed intero; ma diamo altri occhi ad altre intelligenze; esse vedranno passar questo corpo successivamente da un punto dello spazio all'altro. Esse dunque distingueranno più istanti dove noi non possiamo distinguerne più che un solo. Perciò la presenza di una sola idea alla nostra mente, ovvero un solo istante di nostra durata coesisterà a più idee, che si succedono in quelle intelligenze, a più istanti della loro durata; ma potrebbe esser mosso sì velocemente questo corpo, che anche agli occhi di quelle intelligenze presentasse un cerchio perfetto, mentre ad altri occhi parrebbe passar successivamante da un punto della circonferenza all'altro. Possiamo anche tirare innanzi queste supposizioni, e non sapremo ove fermarci. Noi possiamo dunque concepire delle intelligenze, che percepiscano in una volta delle idee che noi non abbiamo che successivamente, ed arrivare in qualche maniera sino ad uno spirito, che abbracci in uno istante tutte le conoscenze che le creature non hanno che in una serie di secoli; e che, per conseguenza, non provi alcuna successione . . . Per questo mezzo ci formiamo, in quanto è in nostro potere, l'i-

(1) Schiarimento nella Logica.

dea di un istante indivisibile e permanente, a cui gli istanti delle creature coesistono, ed in cui essi si succedono. Io dico in quanto è in nostro potere, poichè questa non è che un' idea di comparazione. Nè noi, nè qualunque altra creatura possiamo avere una nozione perfetta dell' Eternità. Dio solo la conosce perchè egli solo la gode (1). »

§ 93. *Leibnizio* nella critica del Saggio di *Locke*, si arrestò ancora alla dottrina del Filosofo inglese su l' Infinito. « Io credo, dice il Filosofo di Lipsia, che, propriamente parlando, si può dire, che non vi sia nè spazio, nè tempo, nè numero che sia infinito, ma esser solamente vero, che per grande che sia uno spazio, un tempo, o un numero, ve ne ha sempre un altro maggiore senza fine; e che così il vero *Infinito* non si trova mica in un tutto composto di parti. Intanto l'infinito non lascia di trovarsi altrove, cioè nell' *Assoluto*, che è senza parti, e che ha influenza su le cose composte, perchè queste risultano dalla limitazione dell' Assoluto. *L' infinito positivo* dunque non essendo altra cosa, se non che l' Assoluto, si può dire, che in questo senso abbiamo un' idea positiva dell' infinito, e che essa è anteriore a quella del finito (2). »

Un infinito composto, secondo la scuola leibniziana, è una cosa intrinsecamente impossibile. « Noi ritroviamo di non potere astrattamente, quando si prende come indeterminata una moltitudine di unità, e determinabile in innumerabili modi, concepire un termine, al di là del quale non si progredisca coll' addizione dell' unità. Allora che dunque supponiamo un numero

(1) L' Arte di pensare, 1. P., c. XI, Trattato delle Sensazioni, 1. P., nota del cap. IV.

(2) Riflessioni di *Leibnitz* sul Saggio di *Locke*.

nato dall'addizione dell'unità continuata in infinito, noi supponiamo un assurdo. Poichè se non può costituirsi alcun termine all'addizione dell'unità, questa addizione non può certamente giammai prodursi sino al fine; in conseguenza coll'addizione continuata in infinito non può formarsi alcun numero. Un numero infinito è perciò impossibile (1). »

Per esprimere, in altri termini, il raziocinio rapportato, dico, che la nozione del numero è identica colla nozione dell'addizione dell'unità con sè stessa: questa addizione può replicarsi, poichè con questa replicata addizione si formano i numeri maggiori del *due*. La possibilità della replicazione dell'addizione dell'unità non può dunque escludersi dall'idea generica del numero. Il numero infinito esclude questa possibilità: il numero infinito è dunque contraddittorio.

Ecco come ragiona un altro difensore di questa dottrina. « Un tutto o un composto non esiste che per mezzo delle sue parti: si potrebbe dunque, togliendo tutte le parti, annientare il tutto; sicchè togliendosi solamente qualche parte, si diminuirebbe il tutto, poichè se questa diminuzione non avesse luogo, non si vede per qual motivo si distruggerebbe togliendo via tutte le sue parti, e la parte sarebbe uguale al tutto. Ma se non vi è tutto, il quale non venga diminuito per la diminuzione delle sue parti, questo tutto non era infinito, o bisogna dire, che lo sia divenuto per mezzo dell'aggiunzione di qualche parte; il che è assurdo, poichè la differenza del finito all'infinito non può essere una quantità finita. Egli è impossibile, che una grandezza finita faccia una somma infinita: il

(1) *Wolfio*, Ontologia, § 797.

passaggio dal finito all'infinito non è dunque una oscurità, ma una impossibilità.

« Non vi è tutto, il quale non abbia per elementi delle parti, le quali si riguardano come unità: si dee dunque riguardare ogni oggetto composto come un numero formato per mezzo di unità aggiunte: or è certo, che non vi è numero determinato che sia infinito, poichè non vi è numero che non possa farsi doppio, triplo, ecc. (1). »

Non solamente, secondo la dottrina leibniziana, non abbiamo alcuna nozione di un infinito composto, nè alcun motivo per ammetterlo, come *Condillac* l'ha bene osservato; ma eziandio la nozione di un infinito composto è una nozione contraddittoria.

La nozione dell'Infinito secondo la dottrina che esponiamo, è la nozione dell'*Assoluto*; questa nozione è positiva, e si può dimostrare la realtà dell'Infinito, facendo vedere, che tal nozione nulla racchiude d'impossibile. « Dio solo o l'essere necessario ha questo privilegio, che egli esiste necessariamente, se è possibile; e come alcuna cosa non si oppone alla sua possibilità, poichè essendo senza limiti, egli non è capace di alcuna negazione, e conseguentemente di alcuna contraddizione, ciò solo è sufficiente per dimostrare *a priori* l'esistenza di Dio (2). »

La possibilità consiste nell'assenza della contraddizione, la contraddizione essendo l'unione insieme dell'essere, e del non essere, non può aver luogo nell'essere infinitamente perfetto, in cui tutto è realtà, o essere, e non vi è privazione, o non essere. L'essere infinitamente perfetto è dunque possibile. Ora l'esi-

(1) Pluquet, Esame del Fatalismo, tom. 2, 1. P., cap. IV.
(2) *Leibnitz*, Theses in gratiam principis Eugenii, tesi XLV.

stenza necessaria è una perfezione; questo essere dunque esiste. Tale è, in poche parole, su l'oggetto che ci occupa, la dottrina di *Leibnitz*, e di *Wolfio*.

Ma io non comprendo, come nella dottrina leibniziana su l'anima possa dirsi, che la nozione dell'infinito preceda quella del finito. Secondo *Leibnitz* e *Wolfio*, l'anima nostra è creata coll'idea di tutto l'universo, e si rappresenta questo, secondo il sito del corpo organico; l'anima nostra dunque è creata coll'idea del proprio corpo: non vi ha dunque alcuna idea, la quale possa precedere quella del proprio corpo, il quale è certamente finito. Spesso i grandi uomini non pongono la dovuta attenzione a tutto l'insieme delle loro dottrine.

§ 94. Queste erano, dopo il risorgimento della filosofia in Europa, le diverse opinioni filosofiche su l'infinito, allorchè *Kant* comparve. Esse ammettono tutte la realtà di un qualche infinito quale che siasi. « Atei, e Teisti, Dommatici, e Pirroniani tutti son forzati di ammettere almeno un solo essere che esiste; in conseguenza un Essere, che abbia sempre avuto l'esistenza, e tutti si perdono in questo abisso immenso (1). »

Ma è egli poi vero, che anche i pirroniani abbiano ammesso almeno l'esistenza di un solo essere? Alcuni hanno attribuito a Zenone di Elea l'aver sostenuto, che non esista alcuna cosa; ma *Bayle* ha pensato altrimenti: « Io non saprei credere, dice questo valente critico, che Zenone di Elea abbia sostenuto, che non esista alcuna cosa nell'universo, perchè come avrebbe potuto dire, che egli, il quale sosteneva un tal domma, non

(1) D'Alembert, Schiarimenti su gli Elementi della filosofia, § III.

esisteva mica? Come egli, che non cercava, se non che ad imbarazzare colle sue dispute sul *pro* o sul *contra* tutti coloro co' quali disputava, ad imbarazzarli, dico io, di tal maniera, che non sapessero di qual lato volgersi, avesse voluto esporsi tanto visibilmente? Non vedea forse, che era facile di confonderlo per mezzo della domanda, Se il nulla può ragionare? Io mi diffido dunque di Seneca, che gli attribuisce questo sentimento. Giusto Lipsio se ne diffida ancora (1). »

Tutte le scuole filosofiche dunque hanno confessato, che qualche cosa esista presentemente; e da questo principio hanno tutte concordemente dedotto, che qualche cosa abbia esistito nell' eternità.

L' eternità, sotto qualunque nozione che si concepisca, è certamente un *infinità*. L' Eterno non ha nè principio, nè fine della sua esistenza. La realtà dell' infinito è dunque un punto, su di cui tutte le scuole filosofiche sino a *Kant* avevano convenuto. Esse disputavano solamente su la natura dell' infinito: alcune attribuivano l' infinità al numero; altre ad un essere; altre ad un essere, ed al numero ancora. Coloro che ammettevano una durata infinita successiva, composta d' istanti, che si succedono l' uno all' altro, ed uno spazio infinito, riponevano l' infinità nel numero. Coloro che rigettavano questi infiniti composti, e non riconoscevano che un solo *Infinito* nell' Essere necessario o assoluto, come erano i Leibniziani, attribuivano l' infinità ad un essere. Coloro finalmente, ammettendo un essere necessario, riguardavano l' eternità di lui come un presente infinito, e privo di qualunque successione; e che nello stesso tempo difendevano la divisibilità della materia in infinito;

(1) Dict. Hist., etc., art. Zenone.

abbracciavano l'una e l'altra opinione, cioè accordavano l'infinità tanto ad un essere, che ad un numero.

§ 95. Tale era la filosofia dell'infinito allorchè *Kant* comparve Questo filosofo cercò di fare un esame diligente della nostra facoltà di conoscere; e di determinare con precisione la natura degli elementi delle nostre conoscenze.

Le nostre conoscenze sono di due specie: alcune sono sperimentali, altre sono razionali, e vanno al di là dell'esperienza. *I corpi son pesanti. Il calorico liquefà la neve*, son due proposizioni sperimentali; cioè tali che possono verificarsi coll'esperienza. *Esiste un essere eterno. La materia è divisibile all'infinito. La materia non è divisibile all'infinito; ma essa ha per elementi le monadi, cioè le sostanze semplici.* Ecco delle proposizioni, che non possono affatto verificarsi coll'esperienza. *Kant* cercò dunque di determinare il modo della formazione; ed in conseguenza il valore delle conoscenze sperimentali? Egli cercò: *come lo spirito trasforma le sensazioni in conoscenze? Come lo spirito colla sintesi delle sensazioni forma la natura sensibile?* Le sensazioni, ha egli detto, sono tutti i nostri dati; per la formazione delle conoscenze sperimentali è necessario introdurre la connessione ed il legame fra le sensazioni, e formar così gli oggetti sensibili, cioè i fenomeni. I modi di questa sintesi sono in noi *a priori*: essi costuiscono la natura della nostra facoltà di conoscere: essi sono le visioni pure del tempo e dello spazio, ed i dodici concetti puri, fondamentali del nostro intelletto, chiamati categorie. Con questi materiali lo spirito costruisce il gran libro della natura, e si forma tutte le conoscenze sperimentali. Ma quale è mai il valore di queste conoscenze? Esse non sono mica conoscenze delle cose in

sè stesse considerate; esse non sono che conoscenze *fenomeniche*, e non ci danno che delle apparenze.

Le cose in sè stesse, cioè i *noumeni*, sono incomprensibili per noi, e fuori interamente del dominio della nostra facoltà di conoscere.

Ma se le conoscenze sperimentali non ci danno, se non che apparenze, qual sarà il valore delle conoscenze razionali o metafisiche che oltrepassano il dominio dell'esperienza? Per rispondere ad una tal quistione, *Kant* cercò di esaminare il modo della formazione delle conoscenze metafisiche. Esse sono un prodotto della ragione: questa le forma allorchè, partendo dal *condizionale*, cioè da ciò che dipende da condizioni, pone l'*assoluto*, cioè l'*incondizionale*, che non suppone alcuna condizione da cui dipenda. Ora l'*assoluto* non è mica un dato dell'esperienza: esso è un'idea *a priori* della ragione, ed è la forma di questa. Tutto ciò che è *a priori* non è che formale, e privo di qualunque realtà. L'assoluto è dunque un puro ideale; e perciò tutte le conoscenze metafisiche sono illusioni trascendentali.

Le conoscenze metafisiche hanno per elementi le categorie dell'intelletto combinate colla forma della ragione, che è l'*assoluto*. Ora le categorie dell'intelletto non hanno alcun valore fuor del dominio dell'esperienza; l'assoluto, dall'altra parte, è anche privo di valore, poichè non entra in combinazione co'dati empirici.

Le conoscenze metafisiche non sono dunque, se non che una combinazione di nozioni meramente soggettive, e prive di qualunque realtà. Questa proposizione, per esempio, *esiste una sostanza eterna*, non ci offre una conoscenza reale, ma una illusione trascendentale: essa ci presenta la combinazione della cate-

goria di *sostanza* colla forma dell' *assoluto*; combinazione, che la nostra ragione è costretta dalla sua natura a riguardare come reale. *Kant* ha dunque riguardato la metafisica come una scienza illusoria, intendendo per metafisica la scienza di ciò che è al di là dell'esperienza, o la scienza di ciò che non apparisce a' sensi, tanto esterni, che interni.

Ma se egli ha riguardato per impossibile la metafisica considerata come scienza, l'ha, dall'altra parte, riconosciuta come una disposizione naturale della nostra ragione; la quale non può impedirci di rimontare dal condizionale all'assoluto; donde è derivato, che non vi ha scuola filosofica, la quale non abbia avuto una certa metafisica, e che non vi sia nè nazione, nè individuo, il quale, partendo dal condizionale, non sia dalla propria ragione condotto all'assoluto.

La ragione, continua Kant, può ugualmente riporre l'assoluto o nell'infinità della serie de' condizionali, o pure in un termine della serie, cioè in un essere. Da ciò è derivata la diversità delle opinioni filosofiche su l'infinito, di cui vi ho parlato ne' § antecedenti. Questi due diversi modi di riguardare l'assoluto, sono modi diversi del nostro pensiere, e non hanno alcuna realtà. Quando si abbraccia uno di questi modi di riguardare la realtà dell'assoluto, la ragione è combattuta da argomenti invincibili, che le somministra l'altro modo di riguardare l'assoluto; e non ha mezzo alcuno di evitare queste contraddizioni. Per esempio la Tesi: *Niun corpo è divisibile all' infinito, e gli elementi della materia son semplici*, è ugualmente sostenibile dalla ragione che l'antitesi: *Niun corpo è composto di elementi semplici, ed ogni corpo è divisibile all' infinito.*

I difensori dell'una e dell'altra proposizione par-

tono da una falsità; eglino suppongono, che i fenomeni, i quali sono de' condizionali, siano delle cose in sè, nell'atto che essi non sono che *apparenze*. Inoltre, il principio che guida la ragione in siffatte deduzioni è il seguente: *Dato il condizionale, si dee dare la serie intera delle condizioni, e perciò l'Assoluto.* Ora un tal principio, dice il Filosofo di Koenisberg, è un principio sintetico *a priori*, il quale esprime la legge della nostra ragione, non mica una legge reale delle cose in sè.

Tanto i difensori della Tesi, che quelli dell'antitesi s'ingannano dunque, perchè tutti e due ragionano su di false supposizioni. Da ciò avviene una lotta inevitabile in queste dispute. « Ciò è lo stesso, dice Kinker, che il volere unire i concetti di *circolo*, e di *quadrato*; da ciò risulterebbe un'antinomia. Un circolo quadrato, potrebbesi dire, non è mica rotondo, poichè esso è quadrato. Un circolo quadrato, potrebbesi replicare, è rotondo, perchè esso è un circolo. Queste due conclusioni sarebbero ugualmente false, perchè son fondate su di una supposizione assurda (1). »

Tale è la storia dell'Ideologia dell'Infinito da *Cartesio* sino a *Kant* inclusivamente.

§ 96. Se la percezione del *me*, limitato da un *di fuori*, è il primo fatto da cui comincia la nostra vita intellettuale, segue, che lo spirito umano partendo dal finito s'innalza all'Infinito; e che non discende mica da questo a quello. Per percepire assolutamente un essere finito non abbiamo bisogno, se non che di questo essere: per percepirlo poi relativamente, cioè come *finito*, abbiamo ancora bisogno di paragonarlo o con

(1) *Kinker*, Saggio di una esposizione succinta della Critica della ragion pura. Della Ragione.

sè stesso, o con altre cose. Ma non è mica necessario di paragonarlo coll' Infinito. Lo spirito umano, per cagione di esempio, passa gradatamente dall'ignoranza alla scienza: paragonando il suo stato di scienza con quello d' ignoranza, egli conosce di avere in sè nello stato di scienza alcune realtà, delle quali era privo nello stato d' ignoranza. Ora l'esser privo di alcune realtà, costituisce la *limitazione*.

La nozione di limitazione è dunque una nozione relativa, che lo spirito può acquistare, paragonando gli stati diversi, pei quali egli passa. Se un facchino trasporta con facilità un peso che io non posso trasportare, da ciò conosco la limitazione della mia forza meccanica. *L' Io* sente un corpo, in cui egli esiste; ed in cui produce immediatamente del moto colla sua volontà, e sente ancora de' corpi, ne' quali egli non esiste, e ne' quali non può produrre immediatamente del moto colla sua volontà. Paragonando questi sentimenti, egli può acquistare la nozione della limitazione. Il solo paragone degli esseri finiti fra di essi è dunque sufficiente a darci l' idea del *finito*; e la dottrina Cartesiana su di ciò mi sembra falsa.

Ma se per avere la nozione del finito non è necessario di derivarla da quella dell' infinito, possiamo noi forse aver quella dell' infinito per mezzo della nozione del finito? L' essere finito è un essere, il quale non è tutto ciò che può essere; e che in conseguenza, essendo determinabile in molti modi, è determinato da un agente esterno ad essere in un modo piuttosto che in un altro: un essere finito è dunque un *condizionale*. Dato perciò un essere finito è dato un condizionale. Il condizionale essendo dato, dee ancor essere dato l'*incondizionale*, o l'*assoluto*. Dire che A è condizionale è lo stesso che dire: A dipende da una

condizione; dirè, che A dipende da una condizione è lo stesso che dire: L'esistenza di A è inseparabile da quella della condizione; dire, che l'esistenza di A è inseparabile da quella della condizione è lo stesso di dire, se esiste A condizionale esiste la condizione. Ma la condizione sufficiente per l'esistenza di A non può essere condizionale solamente; poichè in tal caso manca per l'esistenza di A la condizione del condizionale. La condizione sufficiente per l'esistenza di A richiede dunque l'esistenza di un *incondizionale*, cioè di una cosa indipendente da qualunque condizione. Questa cosa è l'*assoluto*. L'esistenza di un essere condizionale suppone dunque l'esistenza dell'*Assoluto*.

L'essere assoluto non può essere limitato, poichè un essere limitato, come abbiamo dimostrato, è un essere condizionale. L'essere assoluto è dunque *infinito*.

§ 97. L'analisi che abbiam fatta delle nozioni del finito e dell'Infinito, ci mostra, che la nozione dell'infinito suppone come condizione la nozione del finito; ma che essa è insieme un'idea della ragione, e perciò soggettiva, in quanto alla sua origine. Essa differisce dalle nozioni soggettive dell'identità e della diversità, perchè queste sono nozioni di rapporto, e quella è la nozione di un essere. Nel produrre le prime, all'attività sintetica si offrono i termini della relazione, ed ella pone la relazione medesima. Nel produrre la seconda, all'attività sintetica si offre uno de' termini del rapporto, ed il rapporto insieme, ed ella pone l'altro termine. Rischiariamo ciò con un esempio. Siano dati i due numeri 16, e 32, si cerca la ragione geometrica di essi: divido il secondo numero pel primo; ed ho 2 al quoziente. Il due è dunque l'esponente della ragion geometrica fra 16, e 32. Qui dati i termini del rapporto la sintesi scopre il rapporto

stesso. Sia poi dato il numero 16, e l'esponente 2 della ragion geometrica, che il numero 16 ha con un altro termine, si cerca questo termine. Moltiplico il 16 per 2; ed avrà 32 per l'altro termine. Nello stesso modo procede la sintesi nel produrre le due spezie di nozioni soggettive, delle quali abbiamo parlato. Essa o lega i termini dati colle nozioni soggettive d'identità e di diversità, e così costituisce l'esperienza comparata; o pure, dato il termine del rapporto nel condizionale offerto dalla esperienza, ed il rapporto stesso di dipendenza, scopre l'altro termine. Questo termine è reale, perchè il rapporto di causalità, come abbiam dimostrato, è reale, e non mica ideale, e senza archetipo.

Secondo la nostra dottrina dunque l'idea dell'Infinito non precede quella del finito: nè è innata nel senso de' Cartesiani, ma deriva dal raziocinio che facciamo sul finito. Da un'altra parte ella è una nozione positiva, e non mica negativa, come pretende *Locke*.

L'infinità non può attribuirsi al numero, ma ad un essere. Un numero infinito è una nozione assurda. L'infinito è tutto ciò che può essere. Esso non ha alcuna cosa che sia di lui maggiore. Ora non vi ha numero, il quale non possa divenir maggiore coll'addizione dell'unità, o con farsi doppio, triplo, ecc. Un numero infinito è dunque assurdo.

Sebbene la nozione dell'Infinito non sia innata nel senso de' Cartesiani, ella è pur tuttavia una nozione essenziale all'umana ragione. Noi abbiamo detto, che quelle idee sono essenziali allo spirito, le quali nascono dalla meditazione sul sentimento del *me*, che sente *un fuor di me*. Or tale è l'idea dell'Infinito. Questa idea è dunque essenziale allo spirito umano.

Inoltre abbiamo detto, che le idee essenziali allo spirito son quelle, senza le quali le conoscenze sperimentali sono impossibili. Tale è, in un certo senso, l'idea dell' Infinito. La natura, cioè il complesso de' fenomeni, non è spiegabile senza porre l'assoluto. L'idea di una causa prima e libera, è essenziale alla filosofia dell' esperienza.

Noi non abbiamo stabilito *a priori* la realtà dell' Infinito: l'abbiamo appoggiato su quella del finito. Ci siamo dunque, su questo punto, allontanati da *Cartesio* e da *Leibnizio*. L'argomento con cui si cerca provare la realtà dell' Infinito dall' esistenza di questa idea nel nostro spirito, ci è sembrato difettoso.

Dall' esistenza di una idea nel nostro spirito non si può mica concludere la realtà dell' oggetto di questa idea. Tutte le combinazioni delle nostre idee non potranno somministrarci se non che risultamenti ideali; finchè la realtà delle idee e della loro combinazione non ci è data. Nell'idea dell' Infinito, si dice, si contiene l'idea di esistenza, io ne convengo; ma quando da ciò si deduce l'esistenza in atto dell' Infinito, si commette il sofisma detto da' logici *transitus ab intellectu ad rem*. Ciò significa: *se l'Infinito è reale egli esiste;* con ciò non si dice alcuna cosa: nell'idea dell'Infinito si contiene l'idea di esistenza, ma non già l'esistenza stessa.

Kant ha riguardato la nozione dell' assoluto come priva di qualunque realtà. I condizionali, egli dice, dell' esperienza non son mica realtà in sè, ma fenomeni. Il principio: *dato il condizionale, si dee dare l'assoluto*, è un principio sintetico *a priori*: esso esprime una legge della nostra ragione, non già una legge delle cose in sè. Ma tutte e due queste dottrine son false. Nel Capo VII di questo Volume, ho di-

mostrato, che lo spirito umano ha il sentimento di alcune realtà in sè; e che questo sentimento è complesso, offrendo allo spirito la congiunzione di alcune esistenze. Inoltre ho dimostrato l'impossibilità de' giudizj sintetici *a priori*. Il condizionale dell'esperienza è dunque reale in sè, non mica un fenomeno: e nella realtà del condizionale mi è data quella dell'assoluto.

Eccovi dunque la serie delle proposizioni, che le diverse scuole filosofiche hanno insegnato su l'Infinito, colle proposizioni della mia filosofia. La scuola di *Cartesio* ha insegnato: 1. L'idea dell'Infinito precede quella del finito; nè può aversi l'idea del finito, se non per mezzo di quella dell'Infinito; 2. l'idea dell'Infinito è positiva; 3. ella è innata; 4. nell'idea dell'Infinito si contiene la realtà di questo; 5. essendo la materia divisibile all'infinito, bisogna eziandio ammettere de' numeri infiniti.

Locke insegna: 1. L'idea del finito è un'idea positiva, e precede quella dell'Infinito; 2. noi non attribuiamo l'infinità, se non che al numero; 3. non abbiamo perciò un'idea positiva dell'Infinito, ma negativa, e questa viene dalla riflessione sul finito; 4. si debbono ammettere una durata infinita composta d'istanti successivi, ed uno spazio infinito; e questi infiniti sono due attributi di Dio eterno, ed immenso. *Condillac* ha rigettato alcune di queste dottrine di *Locke*: egli ha insegnato: 1. Che non solamente l'idea di un numero infinito è negativa, ma che non abbiamo affatto questa idea; 2. che non abbiamo alcun motivo legittimo di ammettere quest'infiniti composti; e perciò non siamo autorizzati ad ammettere la divisibilità della materia in infinito, una durata infinita composta d'istanti successivi, uno spazio infinito; 3. che abbiamo una certa

nozione di Dio, ed una nozione comparativa dell'eternità, la quale possiamo concepirla come un istante coesistente a tutti gl'istanti possibili delle creature; 4. che la realtà del finito ci mena a quella dell'Infinito in Dio.

Leibnizio insegna: 1. Che l'idea di un numero Infinito è assurda; 2. che il vero Infinito è l'essere assoluto; 3. che di questo abbiamo un'idea positiva, la quale precede quella del finito, ed è innata; 4. che la realtà dell'assoluto può provarsi *a priori* dall'idea che ne abbiamo; poichè la possibilità di questa idea sia provata.

La scuola di *Kant*, 1. Riguarda l'idea dell'assoluto comune, soggettiva, ed essenziale alla nostra ragione; 2. riguarda quest'idea come priva di qualunque realtà; 3. ammette che la nostra ragione non può, per una legge interiore alla nostra facoltà di conoscere, non dedurre l'esistenza dell'assoluto da quella del condizionale; 4. la nostra ragione può indifferentemente riporre l'assoluto, o in un essere, o nella totalità della serie infinita de'condizionali; 5. da questa diversa maniera di riguardare l'assoluto nascono le diverse opinioni metafisiche su l'infinito.

La mia filosofia pone, 1. L'idea del finito precede quella dell'Infinito; e per riguardare una cosa come finita, non è necessario di paragonarla coll'Infinito; ma basta il paragone delle cose finite fra di esse; 2. L'idea dell'Infinito non è innata, ma si acquista ragionando sul finito. Ella è però un'idea essenziale alla nostra facoltà di conoscere; 3. L'idea dell'Infinito è un'idea positiva; 4. L'idea dell'Infinito è l'idea dell'Essere assoluto; 5. L'idea di un numero infinito è un'idea contraddittoria; 6. Il condizionale dell'esperienza è una realtà in sè, poichè l'*Io* mutabile è una

cosa reale in sè; 7. Il principio: *dato il condizionale si dee ammettere l'assoluto*, è un principio analitico, non già sintetico; e perciò la realtà dell'assoluto ci è data nella realtà del condizionale; 8. L'assurdità di un numero infinito essendo evidente, la ragione non è indifferente a riporre l'assoluto in un essere, o pure nella totalità della serie infinita de'condizionali. L'assoluto si dee riporre in un essere.

§ 98. Abbiamo tanto nel primo Volume, che nel presente di quest' Opera osservato, che nella coscienza del raziocinio ci è data la nozione della causalità. Ora qualunque raziocinio suppone, in ultima analisi, alcune verità primitive. Senza verità primitive non si può ragionare. La conseguenza di un raziocinio può divenire premessa di un altro raziocinio seguente; ma salendo da una conseguenza alle premesse, bisogna finalmente giungere a premesse che non sieno illazioni di alcun raziocinio. Queste premesse nelle scienze pure sono gli assiomi, l'espressione generale de'quali è il principio d'identità; nelle scienze miste le premesse comprendono ancora alcune verità primitive di fatto.

Premessa questa incontrastabile verità, sembra che la nozione dell'assoluto possa eziandio derivarsi dalla coscienza del raziocinio. Le conseguenze sono de'condizionali: questi condizionali suppongono la condizione delle premesse: se queste sono ancora de'condizionali, bisogna finalmente giungere a delle premesse assolute, o primitive, che non derivano da altre verità antecedenti. Con questa spiegazione, l'idea dell'assoluto potrebbe riguardarsi come una nozione *oggettiva*, che deriva dal sentimento del *me* che ragiona.

Io accorderò volentieri questa origine dell'idea dell'assoluto. Ma non può negarsi, che la realtà di un

Essere assoluto è il prodotto di un raziocinio, il quale la deduce dalla realtà del condizionale. Il raziocinio è il seguente: *se esiste il condizionale esiste l'assoluto; ma esiste il condizionale; esiste dunque l'assoluto.* La prima proposizione è una verità *a priori*; la seconda una verità sperimentale.

Riflettendo su la prima proposizione si vede che la stessa può riguardarsi come l'illazione de' seguenti raziocinj: *Se esiste il condizionale, dee esistere la condizione sufficiente a porlo. Ma altri condizionali, quali che siano, non sono la condizione sufficiente a porlo, poichè si richiede la condizione di questi condizionali: la condizione sufficiente a porre un condizionale non può dunque consistere in meri condizionali. Se la condizione sufficiente a porre un condizionale non può consistere in meri condizionali, ella include in sè l'incondizionale; ma si è dimostrato, che la condizione sufficiente a porre un condizionale non può consistere in meri condizionali: ella dunque include in sè l'incondizionale, cioè l'assoluto.*

Sebbene dunque l'elemento dell'assoluto possa riguardarsi come oggettivo, pure la combinazione di questo elemento in un essere è il prodotto della sintesi del raziocinio. L'idea dunque di un Essere assoluto è un risultamento della nostra ragione.

Inoltre la ragione stessa scopre l'identità fra l'Essere assoluto, e l'Essere infinito. L'idea dell'Infinito è dunque un risultamento dell'attività sintetica della ragione.

§ 99. *Ancillon* conviene, che non si dee partire dall'infinito per giungere al finito; ma che bisogna, al contrario, salire dal finito all'Infinito. Egli conviene ancora, che non si dee confondere l'infinito col-

l'indefinito. Ma egli pretende, che noi abbiamo il sentimento dell'Infinito; e che questo sentimento è il sentimento di un di fuori, che limita il *me*.

Io non trovo, che si abbia alcun sentimento dell'Infinito, ma che se ne ha l'idea, la quale deriva dalla meditazione sul sentimento.

« Il finito, dice il Filosofo citato, è l'*Io*, il quale è incessantemente modificato di una maniera determinata, e che può esserlo di mille maniere differenti. La totalità delle rappresentazioni, o più tosto la totalità dell'esistenze e degli esseri, che sono esteriori al *me*, indipendenti dal *me*, in un vocabolo, l'universo, che riunisce tutto, è l'Infinito. Quali che sieno le idee, che l'uomo si faccia di sè stesso, e dell'universo, egli si vede sempre come un essere finito collocato in mezzo dell'Infinito (1). »

Ma ciò è alquanto equivoco. Il sentimento del *me*, il quale sente un *di fuori*, è il primo fatto del nostro spirito; ma il sentimento di un *di fuori* è il sentimento di una cosa finita; i sensi non sentono nulla d'infinito: essi circoscrivono tutti gli oggetti: un uomo senza esperienza, che dall'alto di una montagna contemplasse l'orizzonte, non vedrebbe la terra, che come un piano di poche miglia, e 'l cielo come una volta, appoggiata colla sua estremità su i confini della terra. Questo spazio sarebbe il mondo intero per lo spettatore inesperto.

Allora che l'uomo si muove, scopre sempre una nuova estensione, che si era prima sottratta a' suoi sensi: da ciò nasce, che il sentimento di una estensione sensibile si associa al sentimento di un'altra estensione, che a' sensi si occulta. Un tal sentimento può chiamarsi il sentimento dell' *indefinito*.

---

(1) *Ancillon*, Saggio sul Sentimento, e l'idea dell'Infinito.

Finalmente, riflettendo l'uomo su la propria esistenza, è forzato dalla sua ragione ad ammettere l'esistenza di un Essere eterno quale che sia; e l'idea dell'Infinito nasce dal fondo della propria ragione.

L'uomo ha dunque naturalmente, ed in origine, il solo sentimento di cose finite. Indi acquista per stima il sentimento dell'indefinito. Finalmente [illegible] del raziocinio lo mena necessariamente all'Infinito. Egli è molto importante il distinguere queste origini de' sentimenti del finito, e dell'Infinito, e del loro dell'Infinito. L'idea non è sentimento, ma [illegible] dalla meditazione sul sentimento.

« Il vero Infinito, [illegible] Filosofia [illegible] è per noi che un'idea: ma che è [illegible] che noi siamo forzati di ammettere. [illegible] riva dalla nostra natura intelligente [illegible] delle prime leggi della nostra ragione. [illegible] poniamo conoscere, se comunque [illegible] la nostra immaginazione [illegible] prenderlo, ella [illegible] rità niente più oppone [illegible] l'uno rimane tutto: [illegible] tutto; non si può [illegible] egli è completo, [illegible] aggiungere al [illegible] plete, e capace di [illegible] l'indefinito [illegible] lungare sul [illegible] differenti, ma gli [illegible] crediamo [illegible] ogni momento [illegible] che [illegible] dice nulla di [illegible]

[1] Bacil. [illegible] n. 4.

Io ammetto le riflessioni di questo illustre scrittore, ma con alcune eccezioni. In primo luogo pare, che l'Autore ci accordi una idea negativa dell'infinito. Ciò mi sembra falso, come ho di sopra provato. Più, egli dice, che noi non *possiamo concepire l'infinito*: questa espressione mi sembra equivoca: noi possiamo concepire certamente l'infinito, se ne abbiamo una idea positiva; ma noi non possiamo comprenderlo. Si dee ben distinguere l'un fatto dall'altro. Finalmente se una linea retta rappresenta l'indefinito, una sfera non può rappresentare l'Infinito. Una sfera non può essere infinita, se una retta non può esserlo; perchè con un diametro finito non può farsi una sfera infinita. La precisione del linguaggio mi sembra molto importante in filosofia.

§ 100. *Condillac* pretende, che noi non abbiamo, se non che un'idea comparativa dell'Eternità, e che dobbiamo rappresentarcela come un istante, il quale consiste con tutti gli istanti possibili delle creature. Ma che cosa è mai questa coesistenza? *coesistere* significa esistere simultaneamente: esistere simultaneamente significa esistere nello stesso istante: L'eternità dunque, e gl'istanti delle creature esistono nello stesso istante. Che cosa può mai significare un tal linguaggio?

Io credo, al contrario di *Condillac*, che noi abbiamo un'idea assoluta dell'Eternità. L'Eternità è l'esistenza assoluta: questa esistenza è immutabile. L'Eterno è colui che è. Ho sempre ammirato su l'Eternità un bel pezzo di *Fénélon*: eccolo:

« In Dio nulla è stato, nulla sarà; ma tutto è. Sopprimete dunque per lui tutte le quistioni, che l'abitudine e la debolezza dello spirito finito, che vuole abbracciare l'infinito, vi tenterebbe di fare. Dirò io,

o mio Dio, che Voi avevate già un'eternità di esistenza in Voi stesso, prima di avermi creato; e che vi resti ancora, dopo la mia creazione, un' altra eternità in cui sempre esistete? Questi vocaboli *già* e *dopo* sono indegni di colui che è. Voi non potete soffrire alcun passato ed alcun avvenire in Voi. È una follia il voler dividere la vostra eternità. Chi dice eternità, se intende ciò che dice, dice solo ciò che è, e nulla al di là, perchè tutto ciò che si aggiunge a questa infinita semplicità la distrugge. Chi dice eternità non soffre più il linguaggio del tempo. Il tempo e l'eternità sono incommensurabili, *e non possono essere comparati insieme;* e tutte le volte che alcuno immagina qualche rapporto fra cose sì sproporzionate fra di esse, è sedotto dalla sua propria debolezza. Voi avete nulladimeno, o mio Dio, fatto qualche cosa fuori di Voi; perchè io non sono Voi. Quando dunque mi avete voi fatto? Non eravate Voi forse prima di farmi? Ma che dico io? Eccomi già ricaduto nella mia illusione, e nelle quistioni del tempo: Io parlo di Voi come di me, o come di qualche altro essere passeggiero, che potrei misurare con me. Ciò che passa può esser misurato con ciò che passa; ma ciò che non passa punto è fuori di ogni misura, e di ogni comparazione con ciò che passa: non è permesso di domandare, nè quando è stato, nè se era prima di ciò che è stato fatto. Voi siete, e ciò è tutto . . . Voi siete *colui che* è. Tutto ciò che non è questa parola vi degrada. Essa solo vi rassomiglia. Voi solo potete parlar così, e racchiudere il vostro infinito essere in tre vocaboli molto semplici.

« Io non sono, o mio Dio, ciò che è. Io sono colui che è stato; io sono colui che sarà, io sono colui che non è più ciò che egli è stato; io son colui, che non

è ancora ciò che sarà, e fra questi due mezzi io sono un non so, che finisce nello stesso istante in cui comincia . . . Oh! quanto io son lungi della vostra eternità, che è indivisibile, infinita, e sempre presente tutta intera! Quanto son io lontano dal comprenderla! . . . È troppo poco il dire che Voi eravate sin da secoli infiniti, prima che io fossi. Io mi vergognerei di parlar così, perchè ciò è misurar l'infinito col finito. Voi siete, e non vi è che un presente immobile, indivisibile, ed infinito, che, per parlare nel rigore de' termini, vi si possa attribuire. Egli non bisogna dire, che Voi siete stato sempre; bisogna dire, che Voi siete; e questo termine *sempre*, che è tanto forte per la creatura, è troppo debole per Voi; perchè denota una continuità, e non una permanenza.

« Egli val meglio dire semplicemente e senza restrizione che Voi siete. O Essere! O Essere! La vostra eternità, che non è altra cosa, se non che Voi stesso, mi sorprende; ma ella mi consola (1). »

CAPO XIII.

Esposizione, ed esame della Dottrina di Spinosa su l'Infinito.

§ 101. Dopo di aver esposta ed esaminata la diversa ideologia dell'infinito, fa d'uopo seguire queste diverse opinioni nella loro applicazione, e nelle illazioni, che se ne sono dedotte: è questo un punto molto importante; importa molto il conoscere i diversi cammini che ha percorso lo spirito umano nella conoscenza degli oggetti, che sebbene si sottraggono alla

(1) Dell'Esistenza di Dio, 2. Par., c. 11, n. 4.

esperienza, sembrano nulladimeno essere in connessione con essa.

« Uno degli avvenimenti i più proprj a farci ben discernere lo spirito, e la tendenza della dottrina Cartesiana, è l'apparizione del sistema di *Spinosa*. Lo studio di questo sistema è estremamente difficile perchè esso ci porta certamente al più alto apice delle astrazioni metafisiche; perchè esso ci mostra nella più grande arditezza il cammino de' metodi sintetici. Il vero spirito inoltre di questo sistema è stato raramente penetrato, sebbene sia stato l'oggetto di più di un commentario, ed esso ha ceduto più all'autorità del buon senso, che alle armi dell'analisi. Il suo esame intanto è estremamente importante, non solo per la conoscenza di molti sistemi dell'antichità, che egli ha rinnovato, ma principalmente perchè ci offre una esperienza singolare su l'abuso di certi metodi, su la conseguenza di certi principj, perchè esso ci scopre il termine estremo della carriera, in cui lo spirito umano può traviarsi, abbandonando la via dell'osservazione. Condillac ha confutato con molta aggiustatezza di spirito, con osservazioni circostanziate ciascuna parte del sistema di Spinosa; ma egli sembra non aver punto conosciuto la prima origine, il motivo, e la vera generazione di questo sistema. . . Si è molto disputato, se *Spinosa* dee essere riguardato come un vero cartesiano, e le passioni hanno trovato il mezzo d'impadronirsi di questa disputa. Cartesio non avrebbe certamente approvato alcuna delle conseguenze di Spinosa, ed intanto egli le ha tutte preparate. La dottrina di Spinosa, considerata ne' suoi ragguagli, contraddice la maggior parte de' sistemi di Cartesio, ed intanto considerata nel suo legame, nel suo insieme,

ella era il risultamento inevitabile della maniera di filosofare di Cartesio (1). »

§ 102. Io non amo di arrestarmi ad asserzioni generali: non giudico le dottrine degli altri, se non che esponendole, e presentandole colle proprie parole degli autori allo spirito de' miei lettori. Io rimonterò all' origine della Spinosismo, e paragonerò le dottrine di questo con quelle della scuola cartesiana; ne noterò l' identità, e le differenze.

La filosofia è stata, e può riguardarsi sotto due aspetti: nel primo si considera come la scienza delle cose in sè stesse considerate: sotto questo primo aspetto ella cerca di rimontare all' origine primitiva di tutti gli esseri, e di determinare le cause primitive di tutti i fatti che ci si presentano; ella cerca di penetrare nell' essenza di tutte le cose. Ella è stata sotto questo punto di veduta definita per *la scienza delle cose divine, ed umane.*

Ma l' uomo, hanno domandato alcuni saggi, può egli conoscer qualche cosa? Che cosa mai può egli conoscere? Quali sono i mezzi delle sue conoscenze? Una tal ricerca è preliminare alla scienza delle cose. La filosofia può dunque ancora riguardarsi come *la scienza della scienza.* Sotto questo secondo aspetto ella esamina le facoltà elementari del nostro spirito; l'origine e la generazione delle nostre idee; i motivi legittimi delle nostre conoscenze, ed i fonti de' nostri errori. Ella esamina, per dirlo in breve, l'origine, la certezza, la realtà, ed i limiti delle nostre conoscenze. Il suo oggetto è contenuto in quel famoso precetto dell' antichità: *Conosci te stesso.*

---

(1) *Degerando,* Histoire, etc., t. 2, cap. XIII, della prima ediz., 1804.

La filosofia, considerata nel primo modo, può chiamarsi *filosofia oggettiva*; considerata nel secondo, può chiamarsi *filosofia soggettiva*.

Cartesio, dopo di aver conosciuto gli errori de' sensi, principiò dal distruggere tutte le sue conoscenze per mezzo di un dubbio universale, ad oggetto di risalire all' origine della certezza e della verità. Egli trovò un ostacolo insormontabile a questo dubbio nella coscienza del proprio pensiere. Egli fece della coscienza del proprio pensiere, e della propria esistenza, la prima pietra del novello edifizio che si proponeva di elevare. Non si può dunque contrastare a *Cartesio* la gloria di aver collocato nel fatto della coscienza il punto di appoggio della filosofia, e di aver considerato questa nel secondo modo, cioè *soggettivamente*.

Spinosa, al contrario, trattò la filosofia oggettiva. Questo Filosofo, non cercò mica come *Cartesio*: *Posso io saper qualche cosa? come posso saperla?* Ma domandò a sè stesso: *Perchè vi ha egli qualche cosa?* ed intraprese di risolvere questo problema *a priori*. Egli non risalì all' origine delle sue conoscenze, ma all' origine di tutte l' esistenze; egli non cercò mica di rifare il proprio intendimento, ma di formare l' universo reale. Ecco dunque, con sincerità, la prima differenza che io ritrovo fra *Cartesio*, e *Spinosa*: La filosofia del primo è *soggettiva*; quella del secondo è *oggettiva*.

Fra i filosofi, che hanno tentato di risolvere il problema dell' origine delle cose, e della natura degli esseri, alcuni hanno principiato dall' Infinito per arrivare al finito; altri son partiti dal finito, e si sono innalzati all' Infinito. *Spinosa* ha seguito il primo metodo, *Cartesio* ha seguito il secondo. *Spinosa*, di fatto, principia la prima parte della sua Etica da Dio, e

parte da una definizione, che è quella della causa prima, e della sostanza. Egli parla della mente umana nella seconda parte. *Cartesio*, al contrario, parte dalla coscienza *del me*: egli parte dunque dal finito, e s'innalza poscia all' Infinito: non parte da una definizione, come fa *Spinosa*, ma da un fatto primitivo. Ecco una seconda differenza molto importante. Il Filosofo francese riconosce, è vero, in sè l' idea dell'*Infinito*: crede questa idea come originaria al proprio intelletto: ricostruisce con questa idea tutte le altre realtà, che aveva annientate; ma egli non fa tutto ciò, se non dopo di aver conosciuto la realtà del proprio essere; dopo d' aver conosciuto che egli era una *sostanza pensante*. Niente di ciò fa *Spinosa*: questo filosofo si colloca di primo slancio nel seno dell' infinito, e nella regione delle proprie idee. Egli, lungi di principiare da un fatto, principia da una definizione; e confondendo il metodo del Filosofo che dee spiegare l' esistenze, col metodo del Geometra, il quale non determina, se non che le relazioni delle proprie idee, imprende a trattare la filosofia col metodo sintetico de' Geometri.

Ma si dirà, partendo da una idea che si trova in noi, non si parte forse da un fatto? Rispondo, che l' esistenza di un' idea nel nostro spirito, sebbene sia un fatto, la realtà di questa idea può non essere un fatto. Quando nell' idea di una cosa si trova la realtà di questa; senza che la cosa ci sia offerta, cioè manifestata ai sensi o esterni, o interni; la realtà della cosa non è un dato primitivo ed immediato. Chi mai può asserire, che l' Infinito sia un dato dell'esperienza? l' Infinito è egli l' oggetto de' sensi esterni? È forse l' oggetto del senso interno? Noi non sentiamo, che i corpi, ed il proprio *me*; e gli uni e l' altro son finiti. L' Infinito è l' oggetto del raziocinio.

Concludiamo: 1. La filosofia di *Cartesio* è *soggettiva*; quella di *Spinosa* è oggettiva; 2. *Cartesio* principiò la sua filosofia dalla riconoscenza di un fatto, e dall' esistenza del finito; *Spinosa* principiò la sua filosofia da una idea, e volle dall' Infinito scendere al finito.

§ 103. Ma *Cartesio*, il quale aveva ben principiato, abbandonò tosto il vero metodo di filosofare. Egli dopo d' aver distrutto tutte l' esistenze, essendo rimasto solo col proprio pensiere, volle, colla sola forza di questo, ricostruire l' esistenze che aveva distrutto. Questo filosofo ritrovò alcune nozioni nel proprio spirito, che le credette chiare e distinte: egli attribuì ad esse la realtà, e giudicò di potere su di esse appoggiare tutta la filosofia, la quale pensò, che doveva consistere a dedurre gli effetti dalle loro prime cause: egli abbandonò la via dell' esperienza, e pretese di spiegare *a priori* la natura. Stabilì per principio, *che si può affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nell' idea chiara di questa cosa.* Stabilì l' idea dell' Infinito, come un principio fecondo, per la filosofia del finito. « Dopo di aver conosciuto, che Dio esiste, e che egli è l' autore di tutto ciò che è, e che può essere, noi seguiremo senza dubbio il miglior metodo di cui potessimo servirci per iscoprire la verità, se dalla conoscenza, che abbiamo della natura di Dio, *passeremo alla spiegazione delle cose, che egli ha create; e se tenteremo di dedurla in tal maniera dalle nozioni, che sono naturalmente nelle anime nostre, che ne avessimo una scienza perfetta, cioè che conoscessimo gli effetti per mezzo delle loro cause.*

« Se noi vogliamo attendere seriamente allo studio della filosofia, ed alla ricerca di tutte le verità che possiamo conoscere, ci libereremo in primo luogo da

nostri pregiudizj, e faremo la risoluzione di rigettare tutte le opinioni, che altre volte abbiamo credute vere, fintanto che non le avremo di nuovo esaminate. Noi faremo in seguito una rivista su le nozioni che sono in noi; *e non riceveremo per vere, se non quelle che si presenteranno chiaramente, e distintamente al nostro intendimento.* Per questo mezzo conosceremo primamente, che noi siamo, intanto che la nostra natura è di pensare, e che egli vi è un Dio, da cui dipendiamo: dopo di aver considerato i suoi attributi, *potremo ricercare la verità di tutte le altre cose, perchè egli ne è la causa.* Oltre le nozioni che abbiamo di Dio e del nostro pensiere, troveremo ancora in noi la conoscenza di molte proposizioni, che sono perpetuamente vere, come, per esempio; che il nulla non può essere l'Autore di alcuna cosa quale che siasi, ecc. Noi vi troveremo l'idea di una natura corporale o estesa, che può esser mossa, divisa, ecc., e de' sentimenti, prodotti in noi da certe disposizioni, come il dolore, i colori, ecc.; e paragonando ciò che abbiamo appreso, esaminando queste cose con ordine, con ciò che ne pensavamo pria di averle così esaminate, ci assuefaremo a formare de' concetti chiari, e distinti su di tutto ciò che possiamo conoscere. In questi pochi precetti io penso aver compreso tutti i principj più generali, e più importanti della conoscenza umana (1). »

§ 104. *Spinosa* si collocò colla sola forza del raziocinio fra il nulla e l'esistenza: egli cercò di spiegare *a priori* l'origine di tutte le cose esistenti: egli adottò tutti i canoni Cartesiani sul metodo di filosofare. In primo luogo ammise, che bisogna dedurre le

(1) Cartesio, De' Principj della filosofia, 1. Par., n. 24, e 75.

cose dalle loro prime cause; e che invece di salire dalla conoscenza dell'effetto a quella della causa, fa d'uopo scendere dalla cognizione della causa a quella dell'effetto.

Questo principio si trova enunciato nel quarto assioma della prima Parte dell'Etica di *Spinosa* a questo modo:

« La cognizione dell'effetto dipende dalla cognizione della causa, e la involve. »

Il principio d'identità o di contraddizione, essendo il fondamento di tutti i raziocinj *a priori*, segue che per poter dedurre *a priori* la cognizione dell'effetto da quella della causa, vi dee essere una certa identità fra la causa, e l'effetto.

Con ciò s'intendono l'assioma quinto, e la proposizione terza della prima Parte dell'Etica, che si enunciano così: « Quelle cose, che non hanno alcuna cosa di comune scambievolmente, non possono ancora intendersi scambievolmente l'una per mezzo dell'altra; cioè il concetto di una non involve il concetto dell'altra. »

È questo il quinto assioma. La proposizione terza è la seguente: « Quelle cose, le quali non hanno nulla di comune, non possono esser l'una, causa dell'altra *Dimostrazione*. Non avendo scambievolmente nulla di comune, non possono per l'assioma quinto intendersi l'una per mezzo dell'altra: per l'assioma quarto non possono dunque esser l'una causa dell'altra. Ciò che bisognava dimostrare. »

Queste proposizioni significano, in altri termini, che una cosa non può esser prodotta se non che da una cosa identica, che una causa non può produrre un effetto; se non intanto che l'idea della prima determina quella del secondo nel nostro spirito *a priori*; e per conseguenza in virtù dell'identità.

Fin qui *Spinosa* non è ancora che nella regione del proprio pensiere: egli non ha ancora passato da questa regione a quella dell'esistenze: egli ha i canoni co' quali dee spiegare l'importante problema dell'origine delle cose esistenti; ma non ha ancora posto alcuna esistenza: egli è nello stesso caso, in cui si trova un matematico, il quale, volendo spiegare le leggi del moto della luce, non possiede se non che le conoscenze della matematica pura. Ma *Spinosa* non dovendo ricevere alcun dato dell'esperienza, e dovendo spiegare tutto *a priori*, dee porre l'esistenza col proprio pensiere. Cartesio gliene somministra l'occasione, e la dottrina. *Spinosa* parte dall'idea dell'infinito: in questa idea è compresa l'esistenza: l'Essere Infinito esiste dunque; ecco posta la prima esistenza, da cui si debbono derivare necessariamente, in forza dell'identità, tutte le altre. Da questa causa prima debbonsi dunque derivare necessariamente tutti gli effetti; poichè come altrimenti questi potrebbero dedursi *a priori*? Per fare questa deduzione, io fo così parlare *Spinosa*: Per conoscere le cose finite io debbo meditare su l'idea dell'infinito; poichè la cognizione dell'effetto dipende da quella della causa; e la cognizione di questa causa io debbo dedurla dall'idea che ne ho in me. L'infinito è ciò che contiene tutto ciò che è possibile: non può dunque nulla esistere fuori di lui. Se alcun essere distinto dall'essere infinito esistesse, l'essere infinito non sarebbe infinito; poichè si potrebbero negare di lui tutti gli esseri, da lui distinti, e dire: l'Infinito non è A, B, ecc., ma nulla può negarsi dell'essere Infinito: questo essere è dunque unico: ciò vale quanto dire, che esiste un solo essere, cioè *una sola sostanza*.

Ma se l'Essere infinito è la causa prima di tutte le

cose, e queste cose non sono esseri, o sostanze da lui distinte, segue, che debbono essere modi dell' eterna sostanza. Ma come questa sostanza infinita produce ella questi modi? Questa sostanza dee avere attributi infiniti. Io ho in me l' idea chiara della estensione, e l' idea chiara del pensiere: queste due idee sono distinte l' una dall' altra: l' estensione ed il pensiere sono dunque due realtà distinte l' una dall' altra. L' essere infinito dee possedere infinite realtà: egli ha dunque due attributi infiniti, cioè una estensione infinita, ed un pensiere infinito. Dall' estensione infinita debbono nascere tutti i corpi possibili, i quali non essendo che modi diversi dell' estensione, sono ancora modi diversi dell' eterna, ed unica sostanza. Dall' infinito pensiere debbono nascere tutti gli spiriti, o le anime, che non sono se non che modi diversi di questo pensiere infinito; e perciò dell' eterna ed unica sostanza. Una sostanza unica, indivisibile, necessaria, dall' essenza della quale tutte le cose seguono necessariamente, come modificazioni che ne esprimono l' essenza, ciascuna a suo modo: ecco l' universo secondo *Spinosa*.

Così io credo, che sia nato nella testa di questo filosofo il panteismo. Egli ha trattato la sua Etica col metodo sintetico de' geometri, incominciando dalle definizioni, facendo a queste seguire gli assiomi, ed indi i teoremi. I dotti hanno però osservato, che egli non l' aveva concepito di tal maniera; e che le definizioni sono state formate dopo il suo sistema, ed adattate a sostenerlo. Ma esponiamo il panteismo di *Spinosa* colle proprie parole dell' Autore.

§ 105. L' oggetto di *Spinosa* essendo di provare, che non vi è se non che una sola sostanza, di cui tutti gli esseri che noi prendiamo per altrettante sostanze non

sono, che modificazioni, e che questa sostanza è la causa prima, ed infinita, dotata di due attributi infiniti, cioè di una estensione infinita, e di un pensiere infinito; colla modificazione dei quali attributi ella forma in sè stessa tutte le cose finite; egli premette le definizioni della causa prima, della sostanza, dell' Infinito, cioè di Dio, dell'attributo, del finito, del modo.

« Per la causa di sè stesso io intendo ciò la cui essenza racchiude l' esistenza, o ciò la cui natura non può concepirsi senza che si concepisca esistente.

Questa prima definizione suppone il principio Cartesiano, che noi possiamo giudicare dalla sola idea di una cosa, se la cosa esista. *Spinosa* principia dunque la sua etica supponendo un tal principio.

DEFINIZIONE III.

« Io intendo per sostanza ciò che è in sè, e che è concepito per sè stesso, cioè ciò la cui idea non ha mica bisogno per esser formata dell' idea di un'altra cosa. »

Noi abbiamo due specie d' idee, le assolute, e le relative. Quando concepiamo B come effetto di A, l'idea di B è un' idea relativa.

Si conviene da tutti, che l'idea della sostanza sia assoluta sotto un certo riguardo; poichè concependo una cosa come sostanza, non riferiamo questa cosa ad un' altra, come modo di essere di questa seconda. Ma non tutti convengono, che l' idea della sostanza sia assoluta perfettamente, in modo che non possa una sostanza riguardarsi come un effetto di un'altra sostanza. *Spinosa*, il quale ha formato le sue definizioni, dopo il suo sistema ed in grazia di questo, suppone,

che l'idea della sostanza debba essere assoluta sotto tutti i riguardi. Ciò vale quanto dire, che egli suppone ciò che è in quistione.

DEFINIZIONE IV.

« Io intendo per attributo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza, come costituente l'essenza di questa. »

Questa definizione suppone, che noi conosciamo perfettamente l'essenza delle cose. È anche questa una pretensione de' Cartesiani.

DEFINIZIONE VI.

« Io intendo per Dio l'Ente assolutamente infinito, cioè la sostanza, che costa d'infiniti attributi, ciascuno de' quali esprime l'eterna, ed infinita essenza.

« Spiegazione. Io dico assolutamente infinito, e non mica nel suo genere; perchè si può negare un'infinità di attributi di tutto ciò che non è infinito, se non che nel suo genere: ma quando una cosa è assolutamente infinita, tutto ciò che esprime un essenza appartiene alla sua: questa cosa assolutamente infinita non involve alcuna negazione. »

Questa definizione dell'Infinito contiene la proposizione, che l'Infinito è l'essere unico, cioè l'unica sostanza esistente; poichè se nulla si può negare dell'Infinito, non può dirsi: *l'Infinito non è un cane, un cavallo, ecc.* Queste cose son dunque modi di essere dell'Infinito, il quale è la sola sostanza nel mondo.

DEFINIZIONE VII.

« Una cosa è chiamata libera quando ella esiste per la sola necessità della sua natura; e che non è determinata ad agire, se non che da sè stessa: ma ella è necessaria, o piuttosto *costretta*, quando è determinata da un' altra ad esistere e ad agire di una maniera certa e determinata. »

Spinosa fa qui un abuso di linguaggio, prendendo il vocabolo di *libertà* in un senso non ricevuto. Una cosa si dice *libera* quando ella ha il potere di agire, e di non agire.

DEFINIZIONE VIII.

« Per l'eternità io intendo l'esistenza stessa, intanto che si concepisce seguire necessariamente dalla sola definizione di una cosa eterna.

« Spiegazione. Perchè una tale esistenza è concepita siccome l'essenza della cosa, come una eterna verità; e perciò non può essere spiegata nè per la durata, nè pel tempo, sebbene si concepisca che la durata non racchiude nè cominciamento, nè fine. »

A quale oggetto un gergo di parole oscure? Non sarebbe stato più semplice il dire: *l'eternità è l'esistenza dell' Assoluto?* Malgrado il gergo del nostro panteista, si travede che egli vuol dire, che le verità necessarie, come è l'esistenza dell' Assoluto, sono verità indipendenti dal tempo, ed eterne.

Io ho riunito tutte le definizioni che riguardano l'Infinito: ecco quelle che riguardano il finito.

DEFINIZIONE II.

« Si dice, che una cosa è finita nel suo genere, allora che può esser terminata da un' altra della stessa natura. Si dice, per esempio, che un corpo è finito, perchè ne concepiamo sempre uno più grande. Così un pensiere è terminato da un altro pensiere; ma un corpo non è mica terminato da un pensiere, nè un pensiere da un corpo. »

DEFINIZIONE V.

« Io intendo per modo le affezioni di una sostanza, o ciò che è in un altro, per mezzo del quale è concepito. »

Tutte e due queste definizioni sono state formate da *Spinosa*, per poter appoggiare il suo sistema. Egli pretende, nella Proposizione ottava della prima Parte, di sostenere, che la sostanza dee essere infinita, ed uno de' principj, su di cui appoggia la sua pretesa dimostrazione, si è, che una sostanza finita dovrebbe esser terminata da un' altra sostanza della stessa natura, o dello stesso attributo. Ora un tal principio è gratuito, e falso. Nulla influisce a fare, che una cosa sia finita, l'esser terminata da un' altra della stessa natura. Qual necessità per giudicare, se un essere è finito, di pensare alla natura di ciò che è fuori di lui?

Se i modi di una sostanza debbono concepirsi per mezzo della sostanza, e se gli effetti di una sostanza debbono concepirsi per mezzo della causa; segue, che tutti gli effetti della causa prima sieno ancora modi di questa stessa causa: ma l'idea del modo è ella identica con quella dell' effetto? *Spinosa* suppone questa

identità senza provarla. Egli suppone dunque ciò che è in quistione.

Spinosa fa seguire a queste otto definizioni sette assiomi: abbiamo rapportato di sopra il quarto, ed il quinto: gli altri sono i seguenti.

ASSIOMA I.

« Tutto ciò che è, è in sè, o in un altro. »

ASSIOMA II.

« Ciò che non può essere concepito per un altro, dee esser concepito per sè stesso. »

ASSIOMA III.

« Da una data causa determinata segue necessariamente l'effetto; ed al contrario, se non si dà una causa determinata è impossibile che segua l'effetto. »

Causa, ed effetto son termini relativi. Se pel vocabolo *causa* s'intende un principio che attualmente agisce, e produce, esso si riferisce ad un effetto attualmente esistente. In tal caso sarà vero, che una causa determinata essendo data, l'effetto seguirà necessariamente. Ma se per questo vocabolo s'intende solamente un principio che ha la potenza di agire, e di produrre, esso non si rapporterà che ad un effetto possibile; e sebbene la causa sia data, l'effetto non seguirà mica necessariamente. Questo assioma contiene la necessità di tutte le cose: esso suppone dunque ciò che è in quistione.

ASSIOMA VI.

L'Idea vera dee convenire col suo oggetto (col suo ideato). »

ASSIOMA VII.

« Ciò che può concepirsi come non esistente, la sua essenza non involve l'esistenza. »

Questo ultimo assioma, come abbiam osservato nel secondo Volume, è uno de' canoni del dommatismo Cartesiano. Un dommatista come *Spinosa*, che crea l'universo col proprio pensiere, e che stabilisce, per misura delle cose in sè, i limiti della propria intelligenza, doveva adottarlo.

§ 106. Abbiam osservato, che *Spinosa* ha formato le definizioni e gli assiomi, in grazia della sua ipotesi. Ciò si verifica leggendo i teoremi, che seguono questi pretesi principj.

PROPOSIZIONE I.

« La sostanza è, per natura, anteriore alle sue affezioni. »

« Ciò è evidente per le definizioni, terza, e quinta. »

PROPOSIZIONE II.

« Due sostanze, che hanno attributi differenti, nulla hanno di comune fra di esse.

« Ciò è ancor evidente per la definizione terza. Poichè ciascuna sostanza dee essere in sè stessa, e concepita per sè stessa, o la nozione dell'una non racchiude quella dell'altra. »

PROPOSIZIONE III.

« Di quelle cose, che nulla hanno di comune fra di esse, non può l'una esser causa dell'altra.

« Se non vi ha alcuna cosa di comune fra di esse, non può, per l'assioma quinto, l'una esser concepita per mezzo dell'altra: l'una non può dunque per l'assioma quarto esser causa dell'altra.

Spinosa avendo confuso l'effetto con la modificazione; essendo la causa per natura anteriore all'effetto, la sostanza è stata da lui riguardata come anteriore per natura alle modificazioni.

Nella seconda proposizione il citato Filosofo suppone, che due cose, le quali hanno qualche cosa di comune, l'una si dee intendere per mezzo dell'altra. Ciò è falso: le idee del cane e del cavallo hanno molte cose di comune: intanto non s'intende l'una per mezzo dell'altra, ed io potrei aver l'una senza aver l'altra. Inoltre due sostanze di attributi differenti converrebbero nell'esser tutte e due sostanze.

PROPOSIZIONE IV.

« Due o più cose distinte, o si distinguono per la diversità degli attributi delle sostanze, o per mezzo delle affezioni delle sostanze.

« Tutto ciò che è, è in sè, o in un altro, (assioma primo) cioè per le definizioni terza, e quinta *nulla si dà fuori dell' intendimento*, oltre delle sostanze e delle loro affezioni. Niente altro vi è dunque fuori dell'intendimento, per mezzo di cui molte cose possano distinguersi fra di esse, se non che le sostanze, o, ciò che ritorna allo stesso assioma quarto, gli attributi delle sostanze, e le loro affezioni. »

Spinosa cita l'assioma quarto in appoggio di questa dimostrazione; ma io non vedo in questo assioma l'identità dell'attributo, e della sostanza: una tale identità si ravvisa nelle definizioni terza, e quarta: io sospetto dunque, che abbia potuto esservi abbaglio nelle citazioni.

Il Filosofo citato pare che cominci qui a passare dalla regione delle sue idee a quella delle cose in sè; ma egli vi aveva già passato, in forza delle sue definizioni terza e quinta citate: egli suppone sin da principio, che le sue definizioni spieghino le cose tali quali sono in sè stesse. « Ma se queste definizioni non racchiudono se non che certe idee, che egli ha voluto legare a certi suoni, per qual ragione s'immagina di potere con tali definizioni giudicare della natura degli esseri? Egli ha la libertà di fare tutte le astrazioni che vuole; la difficoltà consiste di passare da ciò alla natura delle cose. Per poco che si osserva Spinosa in questo passaggio, si noterà facilmente il debole del suo sistema (1).

PROPOSIZIONE V.

« Non possono esservi nella natura due, o più sostanze di una stessa natura, o di uno stesso attributo.

« Se ve ne fossero molte distinte, dovrebbero distinguersi fra di esse, o per la diversità degli attributi, o per quella delle affezioni (prop. preced.). Se si distinguono solamente per la diversità degli attributi, si viene, in conseguenza, a concedere non darsene, se non che una dello stesso attributo. Ma se si distinguono per la diversità delle affezioni, essendo la so-

(1) *Condillac*, Trattato de'Sistemi, cap. x, 2. Parte.

sostanza, per natura, prima delle sue affezioni (prop. prima) prescindendo dalle affezioni, ed in sè considerata, cioè per la definizione terza e sesta, considerata nella sua vera natura, non potrebbe una concepirsi distinta dall'altra; cioè per la proposizione precedente, non se ne possono dare molte, ma una sola. »

Gli Aritmetici concepiscono bene *uno più uno*: essi concepiscono dunque come distinte due idee identiche: eglino formano i numeri colla ripetizione dell'identico: si possono dunque concepire come distinte numericamente due sostanze perfettamente simili. *Spinoza*, che confondeva a torto il metodo del Filosofo col metodo del Geometra, avrebbe dovuto fare questa semplice osservazione.

PROPOSIZIONE VI.

« Una sostanza non può esser prodotta da un'altra sostanza.

« Nella natura non possono darsi due sostanze dello stesso attributo; prop. preced., cioè proposizione seconda; due sostanze, le quali abbiano qualche cosa di comune fra di esse. In conseguenza per la proposizione terza non se ne possono dare due, l'una delle quali sia causa dell'altra; il che vale quanto dire, che l'una non può esser prodotta dall'altra. »

COROLLARIO.

« Da ciò segue, che la sostanza non può esser prodotta da alcuna cosa. Poichè nella natura non vi è altra cosa fuori delle sostanze, e delle loro affezioni, come è evidente per l'assioma primo, e le definizioni terza, e quinta, ma la sostanza non può esser prodotta

da un' altra sostanza, per la proposizione precedente, la sostanza non può dunque assolutamente esser prodotta da un' altra cosa.

« Altrimenti. Ciò si dimostra eziandio facilmente dall' assurdo contraddittorio. Poichè se la sostanza potrebbe prodursi da un altra sostanza, la cognizione della prodotta dipenderebbe da quella della produttrice, per l' assioma quarto, ed in conseguenza per la definizione terza la prodotta non sarebbe mica sostanza. » Io fo un' osservazione su la prima dimostrazione di questa sesta propoposizione. Una continua petizione di principio si trova nel sistema di *Spinosa*.

Nella proposizione quinta, cioè nella dimostrazione della quinta proposizione, questo Filosofo suppone, che due sostanze non posson differire fra di esse, per la diversità delle loro affezioni; e nella dimostrazione prima della sesta proposizione poggia su questa supposizione l' impossibilità delle sostanze prodotte. Ora i filosofi, i quali ammettono le sostanze prodotte, possono benissimo porre due sostanze dello stesso attributo, ma diverse per le loro affezioni. Nella proposizione quinta suppone dunque *Spinosa* l' impossibilità delle sostanze prodotte, e quando si serve di questa quinta proposizione, per sostenere una siffatta impossibilità, egli non fa che girare il pistello, e commettere un evidente sofisma.

PROPOSIZIONE VII.

« L'esistenza appartiene alla natura della sostanza.

« La sostanza non può esser prodotta da un' altra cosa, pel corollario della proposizione precedente: sarà dunque causa di sè stessa, cioè, per la definizione prima,

la sua essenza involve necessariamente l'esistenza, vale a dire appartiene alla sua natura l'esistere. »

PROPOSIZIONE VIII.

« Ogni sostanza è necessariamente infinita.

« Non può esistere se non che una sola sostanza di un solo attributo (proposiz. quinta), ed alla sua natura appartiene l'esistere (prop. prec.) Apparterrà dunque alla natura della sostanza di esistere o come finita o come infinita. Ma non può esistere come finita, poichè per la definizione seconda dovrebbe esser terminata da un' altra della stessa natura, la quale dovrebbe ancor esistere necessariamente (prop. settima), ed in conseguenza si darebbero due sostanze dello stesso attributo, il che è assurdo (prop. quinta). Esiste dunque la sostanza come infinita. »

La definizione seconda del finito fu dunque fatta di proposito per poter dimostrare questa ottava proposizione.

PROPOSIZIONE IX.

« Più una cosa ha di realtà, o di essere, più ella ha di attributi.

« Ciò è evidente per la definizione quarta. »

Se l'attributo è la stessa cosa della realtà, questa proposizione è interamente frivola, perchè è lo stesso che il dire: Una cosa che ha più realtà, ha più realtà. Se l'attributo è differente dalla realtà, come dall'esistenza dell'attributo, s'inferisce quello della realtà.

PROPOSIZIONE X.

« Ciascuno attributo di una sostanza dee esser concepito per sè stesso.

« L'attributo è ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente l'essenza di questa (defin. quarta). L'attributo dee dunque concepirsi per sè stesso (defin. terza).

SCOLIO.

« Da ciò si vede, che sebbene due attributi si concepiscano come realmente distinti, cioè l'uno senza dell'altro, da ciò non possiamo intanto concludere, che questi due attributi costituiscano due esseri, cioè due diverse sostanze; poichè appartiene alla natura della sostanza, che ciascuno de' suoi attributi sia concepito per sè stesso; mentre tutti gli attributi, che ella ha, furono sempre in lei, nè l'uno potè esser prodotto da un altro; ma ciascuno esprime la realtà, o l'essere della sostanza. Non è dunque affatto assurdo l'attribuire ad una sola sostanza molti attributi; anzi niente è più chiaro nella natura, che il dovere concepire ciascun essere sotto un qualche attributo, e quanto maggiore realtà, o essere egli ha, tanti attributi è necessario che abbia, i quali esprimono la necessità, cioè l'eternità, e l'infinità. Ed in conseguenza nulla è più chiaro, che l'Essere assolutamente infinito debba necessariamente definirsi, come l'abbiamo definito nella definizione sesta, l'Ente, il quale consta d'infiniti attributi, ciascuno de' quali esprime una essenza eterna, ed infinita.

« Se alcuno poi domanda con qual segno possiamo conoscere la diversità delle sostanze, legga le seguenti proposizioni, le quali dimostrano, che nella natura non esiste, se non che una sola sostanza; la quale dee essere infinita. Un tal segno si cerca perciò invano. »

Da questa proposizione e dallo Scolio si può de-

durre contro di *Spinosa* la pluralità delle sostanze. La sostanza è ciò che è concepito per sè stesso (defin. terza). L' attributo, per questa proposizione decima, è ciò che è concepito per sè stesso. L' attributo è dunque la stessa cosa della sostanza. Perciò se vi sono due attributi, vi sono due sostanze. I Cartesiani hanno di fatto ragionato a questo modo: L'estensione si concepisce per sè stessa; l'estensione è dunque una sostanza. Il pensiere si concepisce per sè stesso; il pensiere è dunque una sostanza, e l'estensione ed il pensiere sono due sostanze distinte.

PROPOSIZIONE XI.

« Iddio, cioè una sostanza dotata d'infiniti attributi, ciascuno de' quali esprime l'eterna ed infinita essenza, esiste necessariamente.

« Se lo negate, concepite se sia possibile che Dio non esista: la sua essenza dunque, per lo assioma settimo, non racchiude l'esistenza. Ma ciò, per la proposizione settima, è assurdo. Iddio dunque esiste necessariamente. »

Questa pretesa dimostrazione, unitamente alle proposizioni che si citano in appoggio, suppone che noi possiamo stabilire l'esistenze *a priori*.

Spinosa soggiunge altre due dimostrazioni dell'esistenza del suo Dio: tralascio per brevità la seconda, e trascrivo in breve la terza.

« Poter esistere essendo potenza, egli segue, che più la natura di una cosa ha di realtà, più essa ha per sè stessa forza per esistere. Ora un essere assolutamente infinito, o Dio, ha per sè stesso una potenza infinita per esistere: egli, per conseguenza, esiste necessariamente. »

Un essere prima di esistere ha dunque la potenza di esistere? Il nulla è dunque una cosa potente? Ma questo metodo frivolo di ragionare non è particolare a Spinosa.

PROPOSIZIONE XII.

« Non può concepirsi nella sostanza alcun attributo, da cui segua che ella sia divisibile.

« O le parti conserveranno, dopo la divisione, la natura della sostanza, o non la conserveranno. Nella prima supposizione ciascuna parte sarebbe infinita (prop. ottava), sarebbe causa di sè stessa, (prop. sesta), ed avrebbe un attributo differente (prop. quinta). Così di una sola sostanza potrebbero farsene molte; ciò che (prop. sesta) è assurdo. Aggiungete, che le parti (prop. seconda) nulla avrebbero di comune col loro tutto; e che il tutto (def. quarta, e prop. decima) potrebbe esistere, ed esser concepito senza le parti; ciò che tutto il mondo riconoscerà assurdo.

« Se al contrario le parti non conserveranno mica la natura della sostanza, questa in conseguenza, perderebbe la sua natura, e cesserebbe di essere tosto che sarebbe divisa in parti uguali; ciò che sarebbe assurdo (prop. settima). »

Che la sostanza debba esser semplice, mi sembra una proposizione evidente. Un essere composto sarebbe un aggregato di esseri, non mica un essere. Questo essere composto dipenderebbe intrinsecamente da' componenti; non sussisterebbe perciò in sè; il che vale quanto dire, che non sarebbe sostanza. *Leibnizio* ha ciò ben dimostrato, ed ha insegnato evidentemente, che i corpi non sono sostanze, ma aggregati di sostanze semplici. La sostanza di *Spinosa* è composta,

ma indivisibile; l'indivisibilità è appoggiata sull'infinità; ma l'infinità consistendo in infiniti attributi, suppone infinite sostanze; e lo Spinosismo presenta in tutte le sue parti una evidente contraddizione. L'estensione dipende intrinsecamente dalle parti che la costituiscono: ella dunque non sussiste in sè, ma nelle parti; ella non è dunque sostanza. Che cosa è ella mai? È un attributo della sostanza? Ma questo attributo costituendo l'essenza della sostanza, questa non sussisterebbe in sè, ma nelle parti dell'estensione.

PROPOSIZIONE XIII.

« Una sostanza assolutamente infinita è indivisibile.

« Se è divisibile, o le parti dopo la divisione conserveranno la natura di una sostanza assolutamente infinita, o non la conserveranno. Nella prima supposizione vi saranno molte sostanze della stessa natura; ciò che (prop. quinta) è assurdo. Nella seconda supposizione, per la stessa ragione di sopra, la sostanza assolutamente infinita cesserà di essere; ciò che (prop. undecima) è ancora assurdo. »

COROLLARIO.

« Da ciò segue, che niuna sostanza, e per conseguenza niuna sostanza corporale, è divisibile in quanto sostanza. »

SCOLIO.

« Da ciò solo, che la natura della sostanza è di esser concepita infinita, segue, che sia indivisibile. Poichè per una parte di sostanza non potrebbe intendersi, che una sostanza finita; e con ciò (prop. ottava) si cadrebbe in una contraddizione. »

PROPOSIZIONE XIV.

« Non può esservi, nè concepirsi altra sostanza fuori di Dio.

« Poichè Dio è un essere assolutamente infinito, di cui non può negarsi alcuno degli attributi che esprimono l'essenza della sostanza (def. sesta), e che egli esiste necessariamente (prop. undecima), se vi fosse qualche sostanza distinta da Dio bisognerebbe spiegarla per qualche attributo di Dio; e perciò esisterebbero due sostanze dello stesso attributo; il che, per la proposizione quinta, è assurdo; e perciò niuna sostanza può darsi oltre di Dio, ed in conseguenza niuna sostanza oltre di Dio può eziandio concepirsi; dovrebbe necessariamente concepirsi come esistente. Ma ciò (per la prima parte di questa dimostrazione) è assurdo. Oltre di Dio non può dunque darsi, nè concepirsi alcuna sostanza. »

COROLLARIO I.

« Quindi segue chiarissimamente, 1. Che Dio è unico, cioè (per la defin. sesta) nella natura non può darsi, che una sola sostanza, e questa dee essere assolutamente infinita, come abbiamo già detto nello scolio della proposizione decima. »

COROLLARIO II.

« Segue in secondo luogo, che la cosa estesa, e la cosa pensante debbono essere o attributi di Dio, o, per l'assioma primo, affezioni degli attributi di Dio. »

§ 107. Ho esposto colle proprie parole dell'Autore

la dottrina di *Spinosa* su l'unità della sostanza. Ess può riassumersi in poche parole, e sebbene io l'abbi riassunto nel § 104, pure credo utile il riassumerla d nuovo sotto un altro punto di veduta. Io parlo in nome di questo Filosofo così? Nell'idea della sostanza è compresa l'esistenza: la sostanza dunque esiste per sè stessa, cioè per la sua essenza. Se la sostanza esiste per sè stessa, ripugna che vi sieno sostanze prodotte. Ma vi potrebbero forse essere sostanze improdotte? L'idea dell'Infinito distrugge questa possibilità. L'Infinito è una sostanza, di cui nulla può negarsi. D questa definizione segue, 1. Che l'Infinito esiste, perchè, se non esistesse, si potrebbe di lui negare l'esistenza, il che è contrario alla definizione dell'Infinit 2. che oltre dell'Infinito non vi è alcun essere, o cuna sostanza, poichè se fuori dell'Infinito vi fosse altri esseri, questi potrebbero negarsi di lui, e dir *L'Infinito non è A, B, ecc.* Ciò ripugna all'ide l'Infinito, la quale esclude qualunque negazion vi è dunque che un solo Infinito; e non pos perciò esservi molte sostanze improdotte.

Si avrebbe ancora potuto semplificare . L'Infinito è una sostanza, di cui nulla pu rsi. Esiste dunque una sostanza infinita; e qu dee essere unica.

Possiamo ancora far nascere lo Spinosismo altrimenti a questo modo: Io posso concepire come non esistenti tanto gli spiriti particolari, che i corpi particolari. L'essenza di queste cose non racchiude dunque la loro esistenza, poichè ciò che posso concepire come non esistente, è tale, che l'essenza di esso non racchiude l'esistenza. (È questo l'assioma settimo di Spinosa). Gli spiriti, ed i corpi particolari non potendo perciò esistere per sè stessi, non sono sostanze,

poichè la sostanza esiste per sè stessa. Ma se non sono sostanze, debbono essere modi della sostanza. Ora gli spiriti non sono che pensieri finiti, ed i corpi non sono che estensione finita; e dal nulla nulla può farsi: l'Essere dunque da cui derivano gli spiriti ed i corpi è pensante ed esteso. Questo Essere esistendo per sè stesso dee essere infinito. Egli ha dunque un pensiere infinito, ed una estensione infinita: gli spiriti sono modi finiti della prima, ed i corpi lo sono della seconda. Coloro, che attribuiscono l'origine degli spiriti e de' corpi alla potenza creatrice di un essere semplice, non ragionano con idee chiare. Qual rapporto possiamo concepire fra il pensiere di un essere semplice, e la produzione dell'estensione? La potenza creatrice, che i teisti attribuiscono all'essere necessario, è dunque una potenza chimerica; e bisogna riguardare gli spiriti ed i corpi come modificazioni dell'Essere infinito.

Condillac ha tradotto la sola prima parte dell'Etica di *Spinosa;* ma per un contemplatore dello spirito umano è utile assai la considerazione della seconda, la quale ha per oggetto il determinare la natura e l'origine della mente umana. Io dunque vi darò, colle stesse parole del nostro panteista, un estratto della seconda Parte; e pel resto della prima vi darò la serie delle altre proposizioni, senza obbligarmi ad aggiungervi sempre le dimostrazioni colla parola di *Spinosa*.

PROPOSIZIONE XV.

« Ciò che è, è in Dio, e nulla può essere e concepirsi senza di Dio. »

Ciò segue dalle dottrine antecedenti. Non potendo esistere fuori di Dio alcuna sostanza, e non po-

tendo le modificazioni esistere se non che nella sostanza, segue che le cose finite sono modi di Dio, ed esistono in lui.

PROPOSIZIONE XVI.

« Dalla necessità della divina natura debbono seguire infinite cose, in infiniti modi, cioè tutte quelle cose che possono cadere sotto un intelletto infinito.

« Questa proposizione dee esser manifesta a tutto il mondo, posto che si faccia attenzione, che l'intelletto, percependo la definizione di una cosa qualunque, egli ne conclude molte proprietà, che in effetto seguono necessariamente dalla *definizione di questa cosa, o dalla sua essenza.* Poichè l'essenza divina ha infiniti attributi, (def. sesta) ciascuno de' quali esprime nel suo genere una essenza infinita; dee seguire dalla necessità della sua natura un' infinità di cose in un' infinità di maniere, cioè tutte le cose possono cadere sotto un intelletto infinito. »

Il nostro panteista riguarda come identiche la definizione di una cosa e l' essenza di questa cosa.

PROPOSIZIONE XVII.

« Dio agisce per le sole leggi della sua natura. »

Questa proposizione s' intende per le cose antecedenti.

COROLLARIO I.

« Segue 1., Che non vi ha alcuna causa, se si eccettua la perfezione della natura divina, che intrinsecamente o estrinsecamente determini Dio ad agire. »

COROLLARIO II.

« Segue 2., che Dio solo è una causa libera (def. settima), »

Ogni altro filosofo chiamerebbe Dio, nel senso di *Spinosa*, causa necessaria, non mica libera.

PROPOSIZIONE XVIII.

« Dio è causa immanente di tutte le cose, non già causa che produce al di fuori di sè (transiens). »

Secondo la dottrina Spinosistica spiegata, Dio agisce modificando la propria essenza. Egli riguarda come identiche le idee di effetto e di modo, e ciò con una petizione di principio.

PROPOSIZIONE XIX.

« Dio è eterno, cioè tutti gli attributi di Dio sono eterni. »

PROPOSIZIONE XX.

« L' esistenza, e l'essenza di Dio non sono che una stessa cosa. »

Se l'essenza di Dio è la stessa cosa della divina esistenza; che cosa mai significa nel linguaggio di *Spinosa: l'esistenza di Dio segue necessariamente dall'essenza di lui? o l'essenza di Dio involve l'esistenza?*

PROPOSIZIONE XXI.

« Tutto ciò che segue dall'assoluta natura di qualche attributo di Dio, ha dovuto sempre esistere, ed

essere sempre infinito; o esso è, per questo attributo da cui segue, eterno ed infinito. »

PROPOSIZIONE XXII.

« Tutto ciò che segue da qualche attributo di Dio, intanto che modificato da una modificazione necessaria ed infinita, dee ancora esser necessario ed infinito. »

PROPOSIZIONE XXIII.

« Ogni modo che è necessario ed infinito ha dovuto necessariamente seguire dalla natura assoluta di qualche attributo di Dio, o di qualche attributo di Dio modificato da una modificazione necessaria ed infinita. »

Condillac ritrova inintelligibili tutte e tre queste proposizioni colle loro dimostrazioni. « Esse sono, egli dice, de' vocaboli, in cui confesso di non comprendere cosa alcuna, ed in cui ho pena a credere che cosa alcuna possa comprendersi. Io domando, che cosa è un modo, il quale segue necessariamente dalla natura assoluta di un attributo di Dio, sia immediatamente, sia per lo mezzo di una modificazione che modifica l'attributo. Spinosa non lo spiega in alcuna parte, e non ne adduce alcun esempio. Non è dunque possibile d'indovinare il pensiere di lui (1). »

Io credo, che malgrado, il gergo di *Spinosa*, si possa venire a capo di prenderne in qualche modo il pensiere. Il finito, secondo il nostro panteista, dee esistere simultaneamente all'infinito, di cui è modo. Ma il finito, derivando dalla natura assoluta di un attributo infinito di Dio, dee ancora avere una certa in-

(1) *Condillac*, Trattato de'Sistemi, 2. P., c. X.

finità. Prendiamo un esempio. L'infinita estensione è un attributo di Dio. Dall'infinita estensione segue una *figurabilità* infinita nell'estensione medesima, vale a dire, segue, che l'estensione debba racchiudere un numero infinito di figure diverse. L'infinita *figurabilità* deriva dunque dalla natura assoluta di un attributo di Dio, il quale è l'estensione infinita. Dalla figurabilità infinita segue, che debbano esservi nell'estensione un numero infinito di cubi, per esempio, di parallelepipedi, di piramidi, ecc. Questi secondi infiniti derivano dall'infinita estensione, in quanto modificata dall'infinita figurabilità, cioè da un attributo di Dio, in quanto modificato da una modificazione eterna ed infinita. Tale mi sembra il pensiere di *Spinosa*. Ma quando si uniscono nozioni ripugnanti, nasce negli spiriti esatti, che vogliono intendere l'espressione, un'oscurità inevitabile. Il finito deriva dall'infinito, ma ciò che deriva dall'infinito, dee pure essere infinito: il finito è dunque infinito. Tale è l'assurdità, che si nasconde nello Spinosismo. Nell'esame, che faremo di questo sistema ciò s'intenderà meglio.

PROPOSIZIONE XXIV.

« L'essenza delle cose che Dio ha prodotte, non racchiude mica l'esistenza. »

PROPOSIZIONE XXV.

« Dio è non solamente la causa efficiente dell'esistenza delle cose, egli lo è ancora della loro essenza. »

SCOLIO.

« *Dio dee esser la causa di tutto, nello stesso senso che egli è causa di sè stesso.* »

COROLLARIO.

« Le cose particolari non sono altra cosa se non che le affezioni o i modi di Dio, che esprimono di una maniera certa e determinata gli attributi di lui. »

PROPOSIZIONE XXVI.

« Una cosa che è determinata ad agire, è determinata così da Dio, e quella che Dio non determina, non può determinarsi essa stessa. »

PROPOSIZIONE XXVII.

« Una cosa, che Dio ha determinato ad operar qualche cosa, non può da sè stessa rendersi indeterminata. »

PROPOSIZIONE XXVIII.

« Alcun essere singolare, alcuna cosa finita, e che ha una esistenza determinata, non può esistere, nè esser determinata ad agire, se un' altra causa finita, e che ha una esistenza determinata, non la determini ad esistere e ad agire. Questa non può esistere, nè essere determinata ad agire, se non è ancora determinata da un' altra causa, che sia eziandio finita, ed abbia una esistenza determinata, e così all' infinito. »

Spinosa cerca qui l' origine dell' esistenza di ciascun individuo. Un individuo, in sè considerato, è certamente una cosa finita. Ora una cosa finita non può derivare, secondo il nostro panteista, da una cosa infinita.

La cosa finita non deriva dunque da Dio, in quanto

è infinito; ma da Dio, in q Dio, e niente modo finito: ora questo mod da Dio, in quanto questi è i modificato in un altro modo *Spinosa* dunque ammette un finite, che sono a vicenda co l'una dell'altra. Dall'infinita il modo infinito dell'infinita fi sta non segue alcun corpo indiv possibilità di questo. Il corpo dee dunque avere per causa, o, per dir meglio, per condizione altri corpi finiti, e questi altri, e così all'infinito. L'individuo particolare deriva certamente da Dio, o da qualche attributo divino; ma in quanto questo è modificato con una modificazione finita. Nello spinosismo fu d'uopo dunque distinguere due ordini di cose; l'uno delle cose infinite, le quali sono o gli attributi di Dio, o le modificazioni infinite di qualche attributo di Dio, o ciò che segue dagli attributi di Dio in quanto modificati da modificazioni infinite; l'altro delle cose finite, che sono le cose singolari, le quali derivano, o sono condizioni l'una dell'altra in un progresso all'infinito, e ciò non ostante ciascuna è un modo dell'essenza divina. Riserbiamo al tempo dell'esame lo sviluppo di questa dottrina.

PROPOSIZIONE XXIX.

« Nella natura delle cose non si dà alcun contingente; ma tutte le cose sono dalla necessità della divina natura determinate ad esistere ed operare in un certo modo. »

Questa Proposizione deriva dalle Proposizioni XVI, XXVI, e XXVII. Ma essa sembra contraria alla Pro-

posizione XXIV non meno che all'assioma 1.° della seconda Parte dell'Etica, il quale è enunciato nel modo seguente: « L'essenza dell'uomo non involve necessariamente l'esistenza, cioè per l'ordine della natura tanto può farsi, che questo e quell'uomo esista quanto che non esista. »

Spinosa intraprende di dileguare questa contraddizione nello Scolio I. della Proposizione XXXIII, e nella Definizione III, della IV Parte dell'Etica. La definizione è in questi termini: « Chiamo le cose singolari *contingenti*, in quanto, attendendo alla sola loro essenza, non ritroviamo cosa alcuna che ponga necessariamente la loro esistenza, o che necessariamente escluda. »

Nello Scolio citato egli riguarda la necessità come derivante da due origini, cioè o dall'essenza della cosa, o dall'esistenza della causa determinante. In questo secondo senso non vi ha nel sistema Spinosistico alcuna cosa contingente.

SCOLIO.

« Per *natura naturante* intendo ciò che è in sè, e si concepisce per sè, cioè quegli attributi della sostanza che esprimono l'eterna, ed infinita essenza, cioè Dio in quanto si considera come causa libera. Per *natura naturata* intendo tutto ciò che segue dalla necessità della natura di Dio, o di ciascuno de' divini attributi, cioè tutti i modi degli attributi di Dio. »

PROPOSIZIONE XXX.

« L'intelletto in atto, sia egli finito, o infinito, dee

comprendere gli attributi e le affezioni di Dio, e niente altro. »

PROPOSIZIONE XXXI.

« L'intelletto in atto, sia egli finito, o infinito, come la volontà, il desiderio, l'amore, ecc., appartengono alla natura naturata, non già alla natura naturante. »

Questa proposizione s'intende, osservando che l'intelletto non è l'assoluto pensiere, ma un modo di questo: ma che cosa è mai questo assoluto pensiere, che non è nè conoscere, nè desiderare, nè volere, nè alcun pensiere determinato? Esso è un'astrazione a cui *Spinosa* conceda la realtà.

PROPOSIZIONE XXXII.

« La volontà non può chiamarsi causa libera, ma solamente causa necessaria. »

Questa proposizione si dimostra da *Spinosa* con un dilemma.

La volontà è o finita o infinita. La prima è necessaria, perchè determinata da cause finite. La seconda è necessaria, perchè determinata dalla necessità della natura divina. Ma che cosa è mai questa *volontà infinita* nel senso di *Spinosa*? È forse l'unione delle infinite diverse specie de' voleri, come la mobilità infinita si può riguardare come l'unione delle infinite diverse spezie di moti? Se *Spinosa* non si fosse abbandonato ad un giuoco meccanico di vocaboli, ed avesse cercato d'intendere sè stesso, non avrebbe certamente scritto la sua Etica come si trova.

PROPOSIZIONE XXXIII.

« Le cose non poterono prodursi in altro modo, nè in un altro ordine se non che in quello in cui furono prodotte. »

Questa proposizione s'intende, riflettendo a' due seguenti principj di *Spinosa*: 1. Che niente può avvenire, senza una causa; 2. che tutto ciò che dipende da una causa è necessario.

PROPOSIZIONE XXXIV.

« La potenza di Dio è la stessa essenza di lui.

« Poichè dalla sola necessità dell'essenza di Dio, segue, essere Dio causa di sè (Prop. XI, e Prop. XVI,) di tutte le cose. La potenza dunque di Dio, con la quale lo stesso Dio, e tutte le altre cose, sono ed agiscono, è la stessa essenza di Dio. »

PROPOSIZIONE XXXV.

« Tutto ciò che concepiamo essere nella potenza di Dio, esiste necessariamente. »

PROPOSIZIONE XXXVI.

« Niente esiste, dalla natura del quale non segua un effetto.

« Tutto ciò che esiste esprime in un certo e determinato modo la natura o l'essenza di Dio (coroll. della Prop. XXV), cioè (Prop. XXXIV,), ciò che esiste esprime in un certo e determinato modo la potenza di Dio, la quale è la causa di tutte le cose, e

perciò (Prop. XVI,) da esso dee seguire un qualche effetto.

§ 108. Le trentasei Proposizioni rapportate contengono la prima Parte dell' Etica di *Spinosa*. La seconda tratta dell' origine, e della natura dello spirito umano: essa è una psicologia *a priori*, dedotta da' pretesi principj stabiliti nella prima. *Spinosa* riguarda come un falso metodo il principiare dal finito per innalzarsi all' Infinito: egli, nello scolio secondo della Proposizione X, scrive: « La ragione per cui alcuni credono, che le cose create o possano essere, o almeno concepirsi senza di Dio, è che costoro non serbano il metodo di filosofare. Poichè invece di contemplare in primo luogo la natura divina, che, tanto in ordine di cognizione, che in ordine di natura, è la prima di tutte, la contemplano in ultimo luogo; e credono perciò doversi prima contemplare gli oggetti de' sensi. »

Lo spirito umano è una cosa finita: le cose finite sono modi di Dio, secondo *Spinosa*. Lo spirito umano è dunque un modo dell' essenza divina: egli non è una sostanza, ed è un errore il crederlo tale.

La sostanza di *Spinosa* è dotata di due attributi infiniti, cioè di un pensiere infinito, e di una estensione infinita. Ciascuno attributo dee concepirsi per sè stesso indipendentemente dall' altro. Il pensiere infinito dee dunque concepirsi per sè stesso, ed i modi di questo pensiere debbono concepirsi per mezzo di questo attributo.

L' essenza dello spirito umano consiste nel pensiere: esso è un pensiere particolare, il quale perchè coesiste con altri pensieri, che si succedono, si è riguardato come una sostanza. Lo spirito umano non è una sostanza; ma una idea, o una percezione costante, e questa percezione è l' Idea del proprio corpo.

Lo spirito umano essendo una cosa finita, dee, per la dottrina della prima Parte, derivare da altre cose finite, le quali debbono derivare da altre in infinito. Ma il pensiere non può derivare se non che dal pensiere. L'idea costante dunque, che costituisce lo spirito umano, dee derivare da altre idee antecedenti; e bisogna perciò ammettere una connessione o un'ordine d'idee.

Osservate, che tutte le modificazioni del pensiere hanno, secondo lo Spinosismo, per causa l'essere necessario concepito come pensante; come le modificazioni dell'estensione hanno per causa l'essere necessario concepito come esteso. Da ciò segue, che tutte le modificazioni del pensiere sono indipendenti dalle modificazioni dell'estensione; come le modificazioni dell'estensione sono indipendenti da quelle del pensiere. Secondo *Spinosa* dunque lo stato dell'anima umana, e la serie delle sue percezioni è indipendente da quello del corpo; e quello del corpo, e la serie de' moti è indipendente affatto dalle percezioni dell'anima. Questa reciproca indipendenza dell'anima e del corpo è stata pure insegnata da *Leibnizio* coll'armonia prestabilita; ma in un modo diverso da quello del nostro panteista. Ed ecco che due filosofi, i quali ragionano *a priori* su la natura dello spirito umano, s'incontrano in uno dei punti essenziali alla dottrina dell'anima.

Spinosa ammettendo questa indipendenza, è necessario di vedere come nella sua ipotesi egli stabilisca la realtà delle nostre percezioni.

In Dio, dice *Spinosa*, dee darsi necessariamente l'idea della sua eterna essenza, e delle affezioni di questa essenza. Una tale idea dee essere unica, perchè Dio, oggetto di questa idea, è unico. L'idea di cui parliamo costituisce l'intelletto infinito, il quale è una modificazione infinita dell'assoluto pensiere di Dio.

L'estensione infinita fa parte dell'essenza di Dio. L'intelletto infinito dee dunque percepire questa infinita estensione. Dall'idea di questa infinita estensione debbono derivare le idee di ciascuna parte dell'estensione infinita. A ciascuna parte dunque dell'estensione infinita dee corrispondere, o essere unita, una idea di questa parte. Ciascuna idea di ciascuna parte dell'estensione è un'*anima*, o uno spirito particolare. Il numero delle parti dell'estensione è infinito: il numero dunque delle anime, o degli spiriti particolari è ancora infinito. Ciascuna di queste anime è una parte dell'intelletto infinito di Dio, come ciascun corpo è una parte dell'infinita estensione.

Siccome l'estensione è infinita, tutto è pieno nell'universo; tutte le parti della materia, in conseguenza, si toccano, e si modificano scambievolmente. Ciascun pensiere corrispondente ad una parte di estensione, cioè ciascuna anima dee percepire non solamente questa parte, ma eziandio tutte le modificazioni di questa parte, e per mezzo di queste modificazioni anche tutte le altre parti dell'estensione. Ma come il numero delle parti della estensione è infinito, ed ogni anima particolare è una modificazione finita, non vi è alcuna anima particolare, la quale abbia una idea distinta ed adeguata di tutte le parti dell'estensione infinita. Ciascun' anima non ha dunque che una percezione confusa di tutto l'universo.

Un'anima è più perfetta, in quanto è più atta a percepire più cose: ella è atta a percepire più cose, secondo che il corpo, a cui è unita, è atto ad essere affetto o modificato in più modi. Dalla diversità de' corpi dunque a cui corrispondono, o sono unite le diverse anime, si può dedurre la diversa gradazione delle anime stesse. Se la porzione di materia, a cui

un' anima è unita, fosse in mezzo di quattro parti senza cangiar situazione, allora l'anima, che le è unita, non percepirebbe che questa parte di estensione, ed uno sforzo esercitato contro di essa; quest' anima non avrebbe, per conseguenza, di ciò che è fuori di lei, se non che una percezione confusa, e languidissima: e questo è apparentemente lo stato delle anime, corrispondenti alle parti nascoste nel seno della terra, e a quelle che sono al centro di una massa di marmo. Ma supponiamo, che il corpo a cui è unita un'anima sia un corpo umano: questo è capace di ricevere diversi moti, perchè esso stesso si muove in diversi modi, perchè le sue parti liquide e solide hanno moti diversi, e perchè è atto a ricevere nelle sue diverse parti diversi moti da' corpi esterni; l'anima che è unita a questo corpo, dee dunque avere alcune percezioni chiare de' corpi esterni, e distinguere così il proprio corpo dagli altri che lo circondano. Ma il numero delle parti del corpo umano è infinito, e l'anima umana è una modificazione finita; essa non può percepire che inadeguatamente il proprio corpo. Il corpo umano è composto di parti estese, le quali sono ancora composte di altre parti. Tutte queste parti intanto costituiscono un individuo in quanto, secondo una certa ragione, si comunicano scambievolmente i loro moti. Ma non tutti questi moti si distinguono dall' anima, e perciò l' idea totale del corpo umano è inadeguata. Supponiamo, che l' anima percepisca il cervello: non essendo questo atto ad essere modificato da tutte le parti del corpo in un numero infinito di modi, l' anima percependolo non può avere un' idea chiara delle infinite parti del corpo, e perciò l' idea totale sarà inadeguata.

Facendo l' analisi del sistema di *Spinosa* su l' anima si scorge, con sorpresa, una certa analogia con

quello di *Leibnizio*. Ciascuna anima, dice il primo, ha una percezione confusa di tutto l'universo: la stessa dottrina insegna il secondo: La serie delle percezioni che ha luogo nell'anima, dice il Filosofo ebreo, è indipendente affatto dal corpo e dalla serie de' moti, che in questo ha luogo: la stessa dottrina insegna il Filosofo alemanno. Bisogna guardarsi però di dar l'accusa di Spinosismo, o Panteismo alla filosofia Leibniziana.

Ma ritorniamo a *Spinosa*. La mente umana è un modo dell'essenza di Dio. L'intelletto infinito dee percepire l'essenza di Dio, e tutte le affezioni di questa: esso dee dunque percepire l'anima umana: vi dee perciò essere una idea della mente umana; e questa idea è unita alla mente umana, come la mente umana è unita al corpo umano. Ma la mente umana è una idea inadeguata del corpo umano: ella contiene in sè un numero infinito d'idee, che hanno per oggetto ciascuna parte del corpo umano, e che l'anima non ha che confuse insieme. L'idea perciò della mente umana non può essere adeguata, ma inadeguata.

Se la mente umana è l'idea del corpo umano, e delle affezioni di questo, come avviene, che il nostro panteista s'innalza all'idea dell'infinito? Anzi come avviene, che, partendo dall'idea dell'infinito, egli conosca l'origine, e la generazione di tutte l'esistenze? Per ispiegar questo fatto *Spinosa* ricorre, secondo il solito, ad un principio gratuito. Appartiene all'essenza di ciascun corpo umano, e di ciascun'anima, di essere un modo dell'essenza divina. Ora *di ciò che è comune a più cose singolari noi abbiamo un'idea adeguata*. Abbiamo dunque una idea adeguata del modo della divina essenza; ma il concetto del modo involve il concetto della sostanza, pel quale si conce-

piace: abbiamo dunque una idea adeguata della divina essenza, e di tutto ciò che deriviamo da questa idea adeguata dell' infinito.

Un tal paradosso è sorprendente al certo: generalmente si crede, che non possiamo avere una idea adeguata dell' Infinito, essendo questo incomprensibile. Il principio che pone l' idea adeguata di ciò che è comune a più cose singolari, sembra poggiato su la semplicità delle nozioni universali. Supponendo una idea semplice, questa idea si riguarda come adeguata, perchè non comprende altri elementi che sè stessa. Ma diamo colle proprie parole di *Spinosa* l' estratto della seconda Parte dell' Etica.

§ 109. DEFINIZIONE I.

« Intendo per corpo il modo, il quale esprime, in una certa e determinata maniera, l' essenza di Dio, in quanto Dio si considera come una cosa estesa. »

DEFINIZIONE II.

« Dico appartenere all' essenza di qualche cosa, ciò che, essendo dato, ponesi necessariamente la cosa, e ciò che, essendo tolto, si toglie necessariamente la cosa, e pure, ciò senza di cui la cosa non può essere, nè concepirsi; e vicendevolmente ciò che, senza la cosa, non può nè essere, nè cencepirsi. »

Questa definizione contiene un equivoco, ed è sofistica.

Nell' idea di una cosa racchiudiamo spesso ciò che questa cosa ha di comune colle altre: l' idea di ciò che la cosa ha di comune colle altre forma una parte dell' idea di questa cosa. Ma non la forma tutta: essa è un

elemento dell'essenza ideale della cosa; e quindi con esso solo posto non si pone ancora la cosa: nulladimeno, questo elemento appartiene all'essenza della cosa. L'idea di un triangolo rettilineo conviene coll'idea di un quadrato nell'idea di figura rettilinea. Questa idea di figura rettilinea è un elemento dell'idea del triangolo rettilineo; poichè questa ultima è l'idea di una figura rettilinea, e trilatera insieme: ora, posta la sola idea di figura rettilinea, non si pone necessariamente l'idea del triangolo rettilineo; ma si concluderebbe male, dicendo, che l'essere una figura rettilinea non appartenga all'essenza del triangolo rettilineo. Intanto *Spinosa* fonda su questa frivola definizione la Proposizione XXXVII, in cui intende di dimostrare, che ciò che è comune a molte cose non costituisce l'essenza di alcuna cosa singolare.

Per parlare con esattezza bisognava dire, che ciò che è comune a molte cose, non è sufficiente a costituire l'essenza di una cosa singolare.

DEFINIZIONE III.

« Intendo per idea il concetto della mente, il quale concetto la mente forma per la ragione, che è una cosa pensante. »

DEFINIZIONE IV.

« Per idea adeguata intendo quell'idea, la quale, considerata in sè stessa, senza relazione all'oggetto, ha tutte le proprietà, o le denominazioni intrinseche di una vera idea. »

Questa definizione è oscura, poichè il nostro Autore non ispiega queste proprietà intrinseche della vera idea.

Nel sesto assioma della prima Parte aveva detto, che l'idea vera dee convenire col suo ideato.

DEFINIZIONE V.

« La durata è l'indefinita continuazione di esistere. »

DEFINIZIONE VI.

« Per realtà, e perfezione intendo la stessa cosa. »

DEFINIZIONE VII.

« Intendo per le cose singolari quelle cose che son finite, ed hanno una determinata esistenza. Che se molti individui concorrano in maniera in un' azione, che tutti si riguardino insieme come causa di un solo effetto, tutti questi individui, intanto che concorrono alla produzione di un solo effetto, li considero come una cosa singolare. »

Se la cosa singolare è una cosa finita, l'infinito dee essere una cosa universale: ora gli universali non esistono, e non possono esistere, se non che nel solo intelletto: l' infinito di *Spinosa* è dunque un semplice ideale. Questo filosofo confonde visibilmente l' Indeterminato coll'Infinito, il Determinato col Finito. L'Indeterminato non può esistere che nel solo intendimento, in forza dell' astrazione.

ASSIOMA I.

« L' essenza dell' uomo non involve la necessaria esistenza, cioè per l'ordine della natura tanto può farsi, che questo e quell'uomo esista, quanto che non esista. »

ASSIOMA II.

« L'uomo pensa. »

Questa proposizione, qualora si volesse parlare con precisione, non dovrebbe porsi fra gli assiomi, ma fra i primi dati sperimentali.

ASSIOMA III.

« I modi del pensiere, come l'amore, il desiderio, e tutti i modi che si chiamano affetti, non si danno se non se nello stesso individuo, in cui si dà l'idea della cosa amata, desiderata, ecc.; ma l'idea può darsi, sebbene non si dia alcun altro modo del pensiere. »

ASSIOMA IV.

« Noi sentiamo, che un certo corpo è affetto da molti modi. »

ASSIOMA V.

« Noi non sentiamo, nè percepiamo altre cose singolari, oltre de' corpi e de' modi di pensare. »

Questo assioma è falso, ma l'errore, che esso contiene, non è particolare al solo *Spinosa*. I filosofi della scuola di *Locke*, per la maggior parte, pensano che noi non sentiamo alcuna sostanza, ma solamente i modi o le qualità. « Tutte le nostre conoscenze (dice *Condillac* nella confutazione di Spinosa) vengono da' sensi: ora i nostri sensi non penetrano mica sino alla sostanza delle cose; essi non ne prendono che le qualità. »

PROPOSIZIONE I.

« Il pensiere è un attributo di Dio, cioè Dio è una cosa pensante. »

PROPOSIZIONE II.

« L' estensione è un attributo di Dio, cioè Dio è una cosa estesa. »

PROPOSIZIONE III.

« In Dio si dà necessariamente l' idea tanto della sua essenza, che di tutte le cose che seguono necessariamente dall' essenza di lui. »

PROPOSIZIONE IV.

« L' idea di Dio, da cui seguono infinite cose in infiniti modi, può solamente essere unica. »

Questa idea unica può riguardarsi come la coscienza degli infiniti modi particolari del pensiere assoluto; ma se questi modi particolari esistono successivamente, che cosa sarà mai questa idea unica? *Spinosa* ha egli inteso ciò che dice?

PROPOSIZIONE V.

« L' essere formale delle idee ha Dio per causa, in quanto egli si considera come una cosa pensante, e non già in quanto Dio si spiega per un altro attributo. Ciò vale quanto dire, *che le idee tanto degli attributi di Dio, che delle cose singolari, non rico-*

noscono per causa efficiente gli stessi oggetti delle idee, cioè gli oggetti percepiti; ma lo stesso Dio, in quanto è una cosa pensante. »

Ecco qui stabilita l'indipendenza delle percezioni de' corpi, e delle loro modificazioni. La stessa indipendenza è insegnata nella seconda Proposizione della terza Parte a questo modo: « Nè il corpo può determinare la mente a pensare, nè la mente può determinare il corpo al moto ed alla quiete. »

PROPOSIZIONE VI.

« I modi di ciascun attributo hanno Dio per causa, in quanto si considera come dotato di tale attributo, e non già come dotato di altro attributo. »

Qui *Spinosa* enuncia in un modo generale ciò che nella proposizione antecedente aveva particolarmente enunciato.

COROLLARIO.

« Da ciò segue, che l'essere formale di quelle cose, le quali non sono se non che modi del pensiere, non deriva dalla natura divina, per la ragione che questa prima conobbe le cose; ma nello stesso modo le cose ideate, e per la stessa necessità, derivano, seguono, e si concludono da' loro attributi, chè le idee abbiamo dimostrato seguire dall'attributo del pensiere. »

PROPOSIZIONE VII.

« L'ordine e la connessione delle idee è lo stesso dell'ordine e della connessione delle cose.

« Dimostrazione. Ciò è evidente per l'assioma IV, della I. Parte. »

Se l'ordine delle idee è indipendente dall'ordine delle cose ideate, non saprei come questi due ordini possano corrispondere scambievolmente. *Leibnizio* poggiava questa armonia sul decreto eterno di Dio: la chiamava perciò *armonia prestabilita*: *Spinosa* su di che la poggerà egli? Il nostro panteista ricorre all'Assioma IV, della I. Parte, nel quale pretende, che la cognizione dell'effetto dipende da quella della causa. Io accordo, pel momento, questo falso principio; ma soggiungo, che una idea come effetto, secondo lo Spinosismo, ha per causa altre idee, e non già le cose ideate. Le idee potrebbero dunque esistere senza le cose ideate.

Spinosa non ha altro mezzo, per evitare l'imbarazzo, che di ricorrere alla proposizione terza di questa seconda Parte.

COROLLARIO.

« Da ciò segue, che tutto quello che segue formalmente dall'Infinita natura di Dio, segue ancora con lo stesso ordine, e colla stessa connessione oggettivamente (idealmente) dall'idea di Dio. »

SCOLIO.

« Dobbiamo ricordarci di ciò che abbiamo di sopra dimostrato, cioè che tutto quello che può percepirsi dall'intelletto infinito, come costituente l'essenza della sostanza, appartiene solamente da un'unica sostanza, e che in conseguenza la sostanza pensante, e la sostanza estesa non sono che una sola e medesima sostanza, la quale ora si comprende sotto un attributo,

ora sotto di un altro. *Così ancora il modo dell' estensione, e l' idea di questo modo sono la stessa cosa; ma espressa in due modi.* Per cagion di esempio, il cerchio esistente in natura, e l' idea di questo cerchio, la quale è ancora in Dio, è una e medesima cosa, la quale si spiega per diversi attributi. »

Questo scolio contiene un enorme abuso di linguaggio. Se il modo dell' estensione, e l' idea di questo modo sono una stessa cosa, ma espressa in due modi, l' estensione ed il pensiere sono una stessa cosa, ed i vocaboli estensione e pensiere esprimono lo stesso attributo. La sostanza di *Spinosa* in questo caso non ha che un solo attributo; il che distrugge tutta la serie delle proposizioni spinosistiche. Ma che dico io? questa dottrina è distrutta dalle parole che seguono, in cui il Filosofo ebreo dice, che il cerchio esistente, e l' idea del cerchio è una e medesima cosa, la quale si spiega per diversi attributi. Ma che cosa vuol dire *si spiega*? La spiegazione non è ella relativa all' uomo? E questa spiegazione non corrisponde ella alle cose? Se il cerchio e l' idea del cerchio si spiegano per diversi attributi, il cerchio è un modo di un attributo e l'idea del cerchio è un modo di un attributo diverso: il cerchio e l'idea del cerchio non sono dunque una stessa cosa.

PROPOSIZIONE VIII.

« Le idee delle cose singolari, o de' modi non esistenti, debbono comprendersi nell' infinita idea di Dio, nello stesso modo che l' essenze formali di questi modi si contengono negli attributi di Dio. »

PROPOSIZIONE IX.

« L'idea di una cosa singolare attualmente esistente, ha per causa Dio, non in quanto Dio è infinito, ma in quanto egli si considera come affetto dall'idea di un' altra cosa esistente, della quale idea Iddio ne è ancora la causa in quanto si considera affetto da un' altra terza idea, e così all' infinito. »

Bisogna ricordarci di ciò che abbiamo detto di sopra dell'origine delle cose finite nel sistema Spinosistico.

COROLLARIO

« Di tutto ciò che accada nell' oggetto singolare di ciascuna idea, si dà in Dio la cognizione, in quanto ha solamente l' idea di tale oggetto. »

PROPOSIZIONE X.

« All' essenza dell' uomo non appartiene l' essere una sostanza, e pure la sostanza non costituisce la forma dell' uomo. »

COROLLARIO

« Da ciò segue, che l' essenza dell' uomo è costituita da certe modificazioni degli attributi di Dio. »

PROPOSIZIONE XI.

« La prima cosa, che costituisce l' attuale essere della mente umana, non è altro, se non che l' idea di una cosa singolare attualmente esistente. »

COROLLARIO.

« Da ciò segue, che la mente umana è parte dell'infinito intelletto di Dio; e perciò quando diciamo, che la mente umana percepisce questa o quella cosa, non diciamo altro, se non che Dio, non in quanto è infinito, ma in quanto è spiegato per la natura della mente, o in quanto egli costituisce l'essenza dell'umana mente, ha questa o quella idea; e quando diciamo avere Dio questa o quella idea, non solamente in quanto costituisce la natura dell'umana mente, ma in quanto insieme colla mente umana ha eziandio l'idea di un'altra cosa, allora diciamo, che la mente umana percepisce la cosa in parte, cioè inadeguatamente. »

Malgrado il gergo delle parole ecco il pensiere di *Spinosa*. La mente umana è l'idea del proprio corpo. Questa idea involve le idee confuse di molte parti del corpo umano, e l'idea confusa di molte parti dell'estensione esterna. Queste idee confuse sono ancora in Dio, non in quanto è infinito, ma in quanto costituisce la natura della mente umana. Inoltre ciascuna parte dell'estensione, di cui la mente ha l'idea confusa, dee avere un'anima particolare, che le sia unita, e che sia la percezione di questa parte. Abbiamo dunque, che Dio ha non solamente la percezione di questa parte, sebbene confusa, in quanto costituisce la natura della mente umana, ma in quanto costituisce la natura dell'anima particolare corrispondente a questa parte di estensione; e perciò non solamente in quanto costituisce la natura della mente umana, ma in quanto ha insieme colla mente umana questa idea. Ora il dire ciò secondo *Spinosa*, significa lo stesso che

il dire; che l'idea di questa parte di estensione è inadeguata nella mente umana.

Supponiamo che l'anima abbia la percezione confusa di una parte di estensione, i cui elementi sieno A, B, C, D; a ciascuno di questi elementi può corrispondere un'anima, che ne abbia la percezione chiara. Dio ha dunque assieme colla mente umana le percezioni A, B, C, D; ma queste percezioni son chiare in lui, e confuse nella mente umana. Le percezioni, che l'anima mia ha de' diversi corpi umani, esistenti attualmente su la terra ne' luoghi da me distanti, e che non hanno fatto impressione su di me, sono oscure e confuse; ma ciascun'anima unita a ciascuno di questi corpi ha un'idea chiara del proprio corpo.

PROPOSIZIONE XII.

« Tutto ciò che accade nell'oggetto dell'idea, la quale costituisce la mente umana, dee percepirsi dalla mente umana, cioè di questa cosa dee darsi necessariamente nell'anima l'idea: ciò vale quanto dire, che se l'oggetto dell'idea costitutiva della mente umana sia un corpo, non potrà accadere alcuna cosa in questo corpo, che non sia percepito dalla mente. »

PROPOSIZIONE XIII.

« L'oggetto dell'idea costitutiva della mente umana è un corpo, cioè un certo modo esistente in atto dell'estensione, e niente altro. »

COROLLARIO

« Da ciò segue, che l'uomo consta di mente e di

corpo, e che il corpo umano esiste tale quale lo sentiamo. »

Qui si ravvisa eziandio un' analogia colla dottrina di *Leibnizio*. Secondo il Filosofo alemanno, l' anima ha la rappresentazione di tutto ciò che accade nel proprio corpo; ma ciò per mezzo della moltitudine delle percezioni confuse, che hanno per oggetto ciascuna monade del corpo umano.

SCOLIO

« Dalle cose antecedenti non solamente comprendiamo, che la mente umana sia unita al corpo, ma eziandio ciò che dee intendersi per l' unione dell' anima e del corpo. Ma questa unione non può alcuno adeguatamente e distintamente comprenderla, se prima non conosca adeguatamente la natura del nostro corpo. Poichè quelle cose, che abbiamo dimostrato fin qui, sono affatto comuni, nè appartengono più agli uomini, che agli altri individui, i quali tutti, sebbene in diversi gradi, sono animati. Poichè di ciascuna cosa si dà necessariamente in Dio l' idea, della quale idea Dio è causa nello stesso modo che è causa dell' idea del corpo umano: e perciò tutto quello che abbiamo detto dell' idea del corpo umano, si dee dire dell' idea di ciascun' altra cosa. Intanto non possiamo negare, che le idee sono differenti l'una dall' altra, come sono differenti gli oggetti, e che un' idea è più eccellente, e contiene maggiore realtà di un' altra . . . Quanto più un qualche corpo è atto a fare insieme più cose, o a ricevere più cose, tanto maggiormente l'anima di questo corpo è più atta a percepire maggiori cose insieme, quanto maggiormente le azioni di un corpo dipendono da esso solo, e quanto meno gli altri corpi

concorrono con esso nell'agire, tanto maggiormente la mente di questo corpo è più atta alle percezioni distinte. Da queste cose possiamo conoscere l'eccellenza di una mente su le altre. »

PROPOSIZIONE XIV.

« La mente umana è atta a percepire molte cose, ed è tanto maggiormente atta quanto più il corpo può essere disposto in più modi. »

PROPOSIZIONE XV.

« L'idea che costituisce l'essere formale della mente umana, non è semplice, ma composta di molte idee. »

PROPOSIZIONE XVI.

« L'idea di ciascun modo, in cui il corpo umano è affetto da' corpi esterni, dee involvere insieme la natura del corpo umano, e quella del corpo esterno. »

Se un corpo urta un altro corpo, l'effetto che segue dipende dallo stato dell'urtante e dell'urtato insieme; più, secondo *Spinosa* la cognizione dell'effetto involve la cognizione della causa.

PROPOSIZIONE XX.

« In Dio si dà eziandio l'idea della mente umana; cioè la cognizione di essa: questa idea segue in Dio, ed a lui nello stesso modo si riferisce come l'idea o la cognizione del corpo umano. »

PROPOSIZIONE XXI.

« Questa idea della mente è alla mente unità nello stesso modo in cui la mente stessa è unita al corpo. »

PROPOSIZIONE XXII.

« La mente umana non percepisce solamente le affezioni del corpo, ma percepisce eziandio le idee di queste affezioni. »

PROPOSIZIONE XXIV.

« La mente umana non involve una cognizione adeguata delle parti componenti il corpo umano. »

La ragione fondamentale, su di cui *Spinosa* appoggia questa proposizione, si è, che il corpo umano è un aggregato di diverse parti della materia, le quali esistevano, ed erano divise prima di formare il corpo umano; ed alcune delle quali ancora si dividono da questo corpo, e vi sopravvengono altre parti della materia per rimpiazzarle. Ora in Dio vi debbono essere le idee di ciascuna di queste parti. Le idee di queste parti separate costituiscono tante anime separate dalla mente umana: le idee di queste parti separate sono in Dio separatamente dalla mente umana; ma queste idee sono ancora parti dell'idea, che costituisce la mente umana, e sono insieme confuse. Queste idee la mente umana le ha perciò insieme con Dio e pel corollario della Proposizione XI riferito di sopra, ella ha una non adeguata cognizione delle parti componenti il corpo umano.

PROPOSIZIONE XXV.

« L'idea di ciascuna affezione del corpo umano non involve l'adeguata cognizione del corpo esterno. »

PROPOSIZIONE XIX.

L'idea dell'idea di ciascuna affezione del corpo umano non involve la cognizione adeguata della mente umana. »

COROLLARIO

Quindi segue, che la mente umana, quante volte pel comune ordine della natura percepisce le cose, non ha nè del suo corpo, nè de' corpi esterni un' adeguata cognizione; ma solamente una cognizione confusa, e mutilata. »

Spinosa ha spiegate le percezioni confuse in un modo simile, in cui le ha spiegate *Leibnizio*.

PROPOSIZIONE XXXVII.

« Ciò che è comune a più cose, e che è ugualmente nella parte e nel tutto, non costituisce l'essenza di alcuna cosa singolare. »

È necessario su di questa proposizione tener presente ciò che ho detto su la Definizione II, riferita di sopra

PROPOSIZIONE XXXVIII.

« Quelle cose, che sono comuni a tutte le cose, e che ugualmente sono nella parte e nel tutto, non possono concepirsi se non adeguatamente. »

Ho dichiarato di sopra nel riassunto di questa Parte come *Spinosa* è indotto a riguardare come adeguata la cognizione che risulta dalle nozioni universali. Ciò, come ivi ho dichiarato, dipende dalla semplicità delle nozioni universali.

COROLLARIO

« Da ciò segue, che si danno alcune idee o nozioni comuni a tutti gli uomini. Poichè tutti i corpi convengono in alcune cose, le quali cose comuni debbono perciò adeguatamente, cioè chiaramente, e distintamente percepirsi. »

Spinosa aveva eziandio detto nello scolio della Proposizione XXIX, « che la mente nè di sè stessa, nè del suo corpo, nè de' corpi esterni ha un' adeguata cognizione; ma solamente confusa, quante volte dal fortuito concorso delle cose è determinata a contemplare questo o quell' oggetto; non già quando vi è internamente determinata, vale a dire quando, contemplando più cose, è determinata a comprendere le loro similitudini, differenze e contrarietà: in questo ultimo caso ella contempla le cose chiaramente, e distintamente. »

PROPOSIZIONE XLV.

« Ciascuna idea di ciascun corpo, o di alcuna cosa singolare attualmente esistente involve necessariamente l'idea dell' eterna ed infinita essenza. »

PROPOSIZIONE XLVI.

« La cognizione dell' eterna ed infinita essenza di Dio, che ciascuna idea involve, è adeguata e perfetta. »

PROPOSIZIONE XLVII.

« La mente umana ha un' adeguata cognizione dell' eterna ed infinita essenza di Dio. »

Queste tre Proposizioni XLV, XLVI, e XLVII, son poggiate sul principio esposto, che le idee universali sono adeguate, e che tutto quello che deriva da queste idee è una cognizione adeguata e perfetta. Tutte le cose, che sperimentiamo convengono in ciò, che tutte sono modi dell' essenza di Dio. L' idea di modo dell' essenza di Dio è dunque adeguata; quindi è adeguata l' idea dell' essenza di Dio. Di fatto noi abbiamo, secondo *Spinosa*, un' idea adeguata dell' infinito, dell' estensione infinita, e del pensiere infinito, che costituiscono l' eterna essenza. Le idee universali, e ciò che dalle stesse deriva, costituiscono il patrimonio della ragione, la quale è la sola fiaccola che dilegua le tenebre.

PROPOSIZIONE XLVIII.

« Nella mente umana non vi è alcun' assoluta o libera volontà; ma ella è determinata a voler questa o quella cosa da una cosa che ancora è determinata da un' altra, e questa di nuovo da un' altra, e così all' infinito. »

PROPOSIZIONE XLIX.

« Nella mente umana non si dà alcun volere, o altra affermazione o negazione, all' infuori di quella che l' idea, in quanto idea, involve.

COROLLARIO.

« La volontà e l'intelletto sono la stessa cosa. »

Quest'ultima proposizione col corollario segue dall'essere l'anima non altro che un'idea.

Questo è l'estratto fedele della seconda Parte dell'Etica di *Spinosa*. Sarebbe un abusare della pazienza de' miei lettori, ed un occuparmi di cose interamente estranee al mio soggetto, il fare l'estratto delle altre tre Parti. Il tempo dell'esame è giunto.

§ 140. Sebbene nell'esposizione dello Spinosismo io abbia di quando in quando fatto alcune osservazioni che lo distruggono, pure è utile il farne l'esame di proposito. Incomincerò dall'esaminare le regole del metodo di filosofare di *Spinosa*.

Questo filosofo principia da una nozione. Ma vi ha egli, ed è mai possibile alcuna filosofia, la quale non debba incominciare da un fatto, o almeno supporne uno? Si può mai fabbricar l'edifizio filosofico prescindendo dal fatto della coscienza? Ciò è impossibile. Le nozioni non ci son presenti se non per mezzo della coscienza che di esse ne abbiamo: esse si mostrano a noi nel *me*, e per mezzo della percezione del *me*. Questa percezione intima ci dà le nozioni, e ciò che troviamo in esse. *Cartesio*, dopo di aver tutto distrutto, non potè distruggere la testimonianza della coscienza: egli non potè andare al di là di questo fatto primitivo. Egli trovò in sè alcune nozioni, da lui credute chiare e distinte, ma per l'esistenza di queste non meno che per la loro chiarezza e distinzione, invocò la stessa testimonianza della coscienza. Fu questa la prima pietra che egli gettò pel suo nuovo edifizio. I più caldi razionalisti sono stati

costretti a far lo stesso. *Wolfio* incomincia la sua Metafisica dal principio di contraddizione; ma è costretto ad invocare, per l'evidenza di questo principio, la testimonianza della coscienza. *Kant*, il quale tenta di stabilire la sua filosofia *a priori*, è, in ultimo risultamento, obbligato, per distinguere nelle nostre conoscenze ciò che viene dal soggetto da ciò che viene dall' oggetto, a riposarsi su la testimonianza del senso intimo. La sua filosofia è poggiata su questo principio: *Ciò che, secondo la testimonianza della coscienza, è universale, e necessario nelle nostre cognizioni, viene dal soggetto; ciò che è variabile e contingente viene dall' oggetto.* Lo scetticismo stesso, per istabilire l'incertezza delle nostre conoscenze, parte sempre da un fatto il quale suppone il fatto primitivo della coscienza. Esso, per provare che non si può appoggiare su la testimonianza de' sensi alcuna proposizione assoluta, parte dalla differenza delle sensazioni degli animali e degli uomini stessi.

Ma questa differenza non può esserci nota, se non per mezzo della coscienza. Non vi ha dunque filosofia che non sia obbligata di appoggiarsi su la base della coscienza, come su l'ultima base della scienza. Senza verità primitive non possono esservi verità dedotte: ora le verità primitive se sono verità di fatto, e sperimentali, debbono esser garentite dalla testimonianza della coscienza. Se sono assiomi o verità necessarie, per sè stesse evidenti, bisogna, per la loro evidenza, invocare la testimonianza della coscienza. È questo il foco ove debbono convergere tutti i raggi del sapere umano. Se voi partite da una nozione, non potete affermare di questa nozione ciò che credete di esservi compreso, senza supporre questo principio: *Io ho la tal nozione, ed in essa vi vedo compresa la tal al-*

tra. Or queste due proposizioni, *io ho*, ecc., ed *io vedo*, ecc., suppongono preliminarmente il fatto della coscienza. Quando voi stabilite per regola fondamentale del vostro metodo di filosofare, che fa d'uopo principiare da nozioni semplici ed universali, non potete partire da una data nozione, senza riguardarla come semplice ed universale; nè potete giammai riguardarla come tale, senza supporre preliminarmente il fatto della coscienza.

Il filosofo non può seguire il metodo del geometra. Quest'ultimo può cominciare dalle idee, poichè egli non si propone di ragionare su le cose esistenti, ma di determinare solamente i rapporti delle proprie idee. Egli nelle sue ricerche prescinde dall'esistenze: le sue proposizioni sono reali per lo spirito, ma ipotetiche per la natura: poco importa al geometra che vi sia o non sia nella natura il triangolo; sarà sempre vero per lui, che tutti gli angoli del triangolo sono uguali a due retti. Il geometra crea gli oggetti delle sue ricerche; gli oggetti che esamina il filosofo esistono indipendentemente dalle sue meditazioni. Ciò che esiste è l'oggetto de' travagli del filosofo, ed il termine ultimo delle sue meditazioni. Egli è certo, che alcuna cosa non precede l'esistenza: da ciò segue, che non può dimostrarsi alcuna esistenza, senza preliminarmente ammettere un'esistenza data; ma niuna esistenza può esserci data senza quella della coscienza, e prima di essa: il filosofo dee dunque partire dal fatto primitivo della coscienza. *Spinosa* imprende a dimostrare nella settima proposizione della prima Parte l'esistenza della sostanza, e nella proposizione undecima l'esistenza di Dio. Le sue dimostrazioni suppongono le nozioni della sostanza e di Dio, e che in queste nozioni sia compresa la nozione dell'esistenza. Ora se

un avversario gli dicesse, che noi non abbiamo affatto queste nozioni, e che i vocaboli coi quali si pretende di definirle, son vôti di senso; che cosa gli potrebbe replicare il nostro panteista? Egli non potrebbe assicurare l'esistenza di queste nozioni in noi, e che esse contengono ancora la nozione di esistenza, senza invocare la testimonianza della coscienza. Concludiamo: *Il filosofo dee partire da un fatto, non mica da una nozione. Spinosa è partito da una nozione, non già da un fatto primitivo. È questo il primo errore del suo metodo.*

§ 111. *Spinosa*, proponendosi la soluzione del problema dell'esistenze, parte dall'idea dell'assoluto, che imprende di definire in più modi nelle definizioni I, III, IV, VI, VII, VIII. Egli comprende quest'idea in quella di *causa di sè*, di *sostanza*, di *Dio*, e di *cosa libera*. Egli parte ancora dalle idee del finito e del modo che sono definite nelle definizioni II e V. Egli suppone la realtà di queste idee, senza darsi mica la pena di cercare l'origine di queste, e di stabilirne la realtà. Egli suppone, che queste idee son primitive e non derivate; suppone inoltre che son reali, cioè corrispondenti ad un archetipo. Ora tutte e due queste supposizioni son gratuite affatto, e quello che più importa si è, che la prima opinione su la loro origine, abbracciata da *Spinosa*, contraddice visibilmente la seconda. *Spinosa* pretende di spiegare l'origine primitiva di tutto ciò che esiste di derivare gli effetti dalle loro cause; ma chi siete voi, gli si può dire, e qual mezzo avete di conoscere ciò che esiste, e di dedurre gli effetti dalle loro cause? Potete voi conoscere qualche cosa? come potete conoscerla? È necessario che interroghiate preliminarmente voi stesso su questi due importanti problemi, prima di accingervi alla soluzione del problema

dell' universo esistente. Questa massima tanto celebre nell' antichità: *Conosci te stesso*, è il primo precetto che voi dovevate mettere in pratica prima di spingere temerariamente il vostro sguardo su l' infinito.

Io ho in me, voi replicate, l'idea della *causa di sè*, della *sostanza*, dell'*infinito*: in queste idee è compresa chiaramente l' esistenza: queste cose dunque esistono, il che vale quanto dire, la realtà di queste idee è incontrastabile. Quest' argomento è una petizione di principio: in esso si suppone, che basta avere un' idea nello spirito, per poter esser sicuro delle realtà di essa. Io vi ammmetto per ora, che voi abbiate queste idee, e che in esse sia compresa l'idea dell'esistenza. Che cosa mai potete concludere di più, se non che l' idea dell'esistenza fa parte dell'idee di cui parliamo? di grazia, non confondiamo le cose le più diverse fra di esse. Una idea non può contenere che idee, e gli elementi di una idea complessa non sono, e non possono essere altra cosa che idee. Ora si domanda di passare dalla regione delle idee a quella degli oggetti reali a queste idee corrispondenti. Qui è necessario un ponte, senza di che il filosofo rimane nel campo ideale. Io so bene, che il principio su di cui ragiona *Spinosa* è stato posto da *Cartesio;* ma dico, che un tal principio è affatto gratuito; e che se *Spinosa* ha errato abbandonando *Cartesio*: nell'aver questi principiato la sua filosofia dalla percezione del *me*, ha errato ancora seguendolo ove doveva abbandonarlo. Il principio Cartesiano è il seguente: *Si dee affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nell'idea chiara di essa.* Un tal principio doveva esser modificato così: *Si dee affermare di una idea chiara tutto ciò che è nella stessa compreso.* Se ciò che voi affermate dee essere compreso in ciò di cui l' affermate, e se in una idea non può esser compresa

che un' altra idea; l' esattezza della modificazione che io ho apposto all'enunciato principio è evidente. Inoltre il principio potrebbe ancora enunciarsi così: *Si dee affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nell'idea chiara di essa; purchè la realtà di quest'idea sia stabilita.* Con siffatta restrizione non si dà luogo al dommatismo.

Spinosa nel sesto assioma della prima Parte dell'Etica scrive, che l'idea vera dee convenire col suo ideato. Ma dico io, questa convenienza dell'idea coll'ideato è una relazione fra l' idea e l' ideato: ora la relazione fra due termini non può conoscersi, se non si conoscono tutti e due i termini. Il nostro panteista, per conoscere la convenienza di cui egli parla, non ha che un solo termine, che è quello dell' idea: egli non può dunque in alcun modo conoscere la verità delle idee, perchè non ne può conoscere affatto la relazione cogl' ideati. Egli dee rimanere nel campo ideale, e non può mai giungere al campo reale degli oggetti. Le idee sono nel *me*: ora fa d'uopo stabilire una relazione fra il *me* e gli oggetti, senza di che gli oggetti sono per me come se non esistessero. Egli è necessario, o che l'oggetto si mostri a me, agendo su di me; o che colui che l' ha fatto me lo faccia conoscere. Senza di ciò gli oggetti rimangono isolati, ed io rimango isolato colle mie idee. Chi mai dal vedere un ritratto può dedurre l' esistenza di una cosa simile al ritratto? Avendo due ritratti o due immagini, possiamo conoscere la relazione chè passa fra queste immagini, ma non già quella che passa fra l' immagine e l'oggetto. Come può mai concludersi da un pensiere alla realtà della cosa pensata? Si può forse asserire che le finzioni de' poeti sieno reali? Non si può dunque stabilire *a priori*, cioè in forza delle nostre idee solamente, alcuna esistenza.

Le cose esistenti debbono o essere sentite o avere una connessione necessaria colle cose sentite. Da ciò segue, che non si può stabilire l'esistenza di alcuna cosa indipendentemente dall'esperienza. Io prego il lettore di leggere di nuovo il primo Capitolo del secondo Libro di quest'opera, sul Dommatismo cartesiano. Intanto concludo: *Spinosa principia da alcune nozioni, senza risalire alla loro origine, e senza stabilirne la realtà. È questo il secondo errore del suo metodo.*

§ 112. *Spinosa* ha creduto, che la filosofia doveva trattarsi con lo stesso metodo con cui i geometri sintetici trattano la geometria. Egli ha confuso la logica delle idee colla logica degli esseri esistenti. Vediamo le conseguenze di tal confusione, e se ella sia possibile e legittima.

Le idee complesse sono un prodotto della sintesi. Questa è di diversa specie. Vi è, come abbiam detto nel secondo volume, una sintesi reale. Questa, propriamente parlando, si versa su gl'individui, e costituisce l'esperienza primitiva. Vi ha un'altra sintesi, la quale costituisce l'esperienza comparata; e sebbene in questa vi entrino in combinazione elementi soggettivi, e possa per tal ragione riguardarsi come una *sintesi ideale*, e così l'abbiamo di fatto riguardata nel citato secondo volume; pure riferendosi essa sotto un certo rapporto agli oggetti dell'esperienza primitiva, può ancora, per tal motivo riguardarsi come una *sintesi reale*. Può per ciò, per tal considerazione, chiamarsi *sintesi reale*, tanto quella, con cui si costituisce l'esperienza primitiva, quanto quella con cui si costituisce l'esperienza comparata. Tanto nell'una che nell'altra sintesi le idee complesse che ne risultano, hanno un oggetto reale nella natura diversamente considerato. L'idea com-

plessa e particolare di un uomo particolare ha un oggetto reale in quest' individuo. L'idea complessa e generale di uomo ha un oggetto reale in tutti gl' individui di questa specie. L'idea generale fa parte dell'idea particolare: essa ha dunque la sua realtà nell'individuo.

Vi sono però idee complesse risultanti dalla sintesi ideale, le quali non si riferiscono ad alcun archetipo. Avendo l'idea di una linea retta, il geometra può formarsi quella di un poligono regolare di mille, di due mila, di tre mila lati, ecc. Egli, nel formare queste combinazioni, non segue mica le combinazioni che a lui presenta la natura: queste combinazioni sono un prodotto dell' attività sintetica dello spirito, il quale prescinde dalla realtà di esse fuori dello spirito. La geometria non ha bisogno dell'esperienza: essa è una scienza interamente pura e razionale. I prodotti della sintesi reale si riferiscono ad un oggetto *reale naturale*; quelli della *sintesi immaginativa civile* si riferiscono ad un oggetto reale fattizio; quelli della sintesi immaginativa poetica si riferiscono ad un oggetto *chimerico* o *finto*: i prodotti finalmente della *sintesi ideale* propriamente detta, come è quella del geometra, non si riferiscono ad alcun oggetto.

Da ciò segue: 1.° Che l'essenze degli oggetti considerati dal geometra sono tali quali egli gli esprime nelle sue definizioni; 2.° Che il geometra ha idee adeguate, cioè perfettamente conformi all'oggetto che egli considera. *Spinosa* avendo confuso il metodo del geometra con quello del filosofo, la logica delle idee colla logica degli esseri reali, ha dovuto in conseguenza insegnare: 1.° Che l'essenze reali delle cose esistenti si contengono nelle definizioni di queste; 2.° Che, partendo dall' infinito per risolvere il problema dell' universo reale, si dovesse avere un' idea adeguata dell'in-

finito. Il nostro panteista, di fatto, nella proposiz. XVI della prima Parte riguarda come identiche la definizione di una cosa, e l'essenza di questa cosa, e nella proposizione XLVII della seconda Parte insegna espressamente che noi abbiamo un' idea adeguata dell' essenza Divina.

Tutte le verità della geometria son verità necessarie. *Spinosa* ha dunque dovuto riguardare come necessarie tutte l'esistenze che pretende derivare dall'essenza divina. Egli ha dovuto insegnare che tutte le cose debbono seguire dall'essenza divina, nello stesso modo che l'eguaglianza de' tre angoli di un triangolo a due angoli retti segue necessariamente dalla natura del triangolo. Egli, di fatto, nello scolio della proposiz. XVII scrive: « Il dire che Dio può fare, che le cose, le quali sono nella sua potestà, e che abbiamo detto seguire dalla sua natura, non avvengano, è lo stesso che dire, poter Iddio fare, che dalla natura del triangolo non segua che i tre angoli del triangolo sieno uguali a due angoli retti. »

Spinosa ha dunque dovuto riguardare tutte le cose di cui egli pretende spiegare l'origine nello stesso modo che il geometra riguarda le illazioni delle sue dimostrazioni. Ma l'illazione di un raziocinio non può intendersi senza la conoscenza delle premesse da cui si deduce; ed il principio o la maggiore di un raziocinio dee avere un' idea comune coll' illazione. La cognizione dell' effetto dee dunque, secondo *Spinosa*, dipendere dalla cognizione della causa, e dee involvere questa cognizione. È questo, di fatto, l'assioma IV della prima Parte.

Più, una cosa non può esser causa di un' altra, se queste due cose nulla hanno di comune. È questa la proposizione III della prima Parte.

Esaminiamo ora, se il metodo geometrico adottato da *Spinosa*, per la spiegazione della natura, sia legittimo o pure falso. Tutte le verità geometriche, essendo necessarie, si risolvono, in ultimo risultamento, nel principio d'identità o di contraddizione. Tutte queste verità sono identiche: il geometra le trova nelle definizioni che premette alle sue dimostrazioni. Se dunque il metodo di *Spinosa* è giusto, è necessario che questo panteista deduca la sua dottrina dalle sue definizioni. Egli parte dall'idea dell'infinito. Egli dee dunque trovare in quest'idea, che le cose finite e singolari sono modi o affezioni dell'infinito. Esaminando le definizioni di *Spinosa*, e paragonandole insieme non si vede giammai nell'idea dell'infinito compresa l'idea del finito, nell'idea della sostanza compresa l'idea del modo. L'infinito è una sostanza d'infiniti attributi. L'attributo costituisce l'essenza della sostanza. La natura della sostanza è di esistere per sè stessa; le modificazioni non sono mica una condizione necessaria per l'esistenza di essa. Io non trovo dunque nelle definizioni I, III, IV, VI e VII, l'esistenza de'modi e delle cose finite: io non posso trovare nell'idea di ciò, di cui nulla può negarsi, il finito, di cui infinite cose possono negarsi: non posso trovare nell'idea di sostanza, che è l'idea di una cosa indipendente, l'idea di modificazione, la quale è l'idea di una cosa dipendente: le idee del finito e del modo non formano parte dell'idea dell'infinito e della sostanza. Io posso concepire secondo *Spinosa* l'infinito senza il finito, e la sostanza senza i modi. L'infinito dunque, per l'assioma VII della prima Parte, non involve nella sua essenza l'esistenza del finito; e la sostanza non v'involve l'esistenza del modo. Le idee d'infinito e di sostanza, non solamente non v'invol-

vono quelle del finito e del modo, ma perfettamente ve l'escludono.

Spinosa è in effetto molto imbarazzato a spiegare l'origine delle cose singolari e finite. Egli nelle proposizioni XXI e XXII insegna che tutto ciò che segue da un attributo di Dio, dee essere eterno ed infinito, e tutto ciò che segue da un attributo di Dio, in quanto questo attributo è modificato con una modificazione infinita, la quale segue da un tale attributo, è ancora eterno ed infinito. Ora, ciò supposto, si vede che il finito non può seguire dall'essenza di Dio; e che non vi è mezzo nello Spinosismo, come farlo sortire. Gli attributi di Dio costituiscono la sua essenza, e ciascuno di essi è infinito: da un attributo non può seguire, che una modificazione infinita; e ciò che segue da questa modificazione dee essere infinito ancora. Il finito non può dunque giammai derivare dall'infinito.

Cercando d'indovinare quello che ha potuto intendere *Spinosa* per *modificazione infinita*, ho di sopra addotto in esempio la figurabilità infinita come una modificazione infinita dell'infinita estensione, ed un numero infinito di cubi, come ciò che segue da questa figurabilità infinita. Ma in questo senso ciascun cubo particolare deriva da questa modificazione infinita, e non già da una modificazione finita. Intanto questa dottrina è contraria alla proposizione XXVIII, in cui *Spinosa* pretende di dimostrare, che ciascuna cosa singolare e finita, la quale ha una esistenza determinata, dee esser determinata ad esistere ed operare da un'altra causa singolare e finita; e questa a vicenda da un'altra della stessa natura, e così all'infinito; e ciò per la ragione, che niuna cosa singolare e finita può derivare da Dio in quanto è infinito. Ora ciò, dico io, è lo stesso che affermare espressamente

esser l'infinito da sè impotente a produrre il finito. Ma *Spinosa* parte dal solo infinito: nell'idea sola di questo egli trova compresa l'esistenza: egli dee dunque, ragionando esattamente, negare l'esistenza del finito. Nell'idea del finito non si comprende mica l'esistenza: *Spinosa* ne conviene, e lo dice espressamente. Nell'idea dell'infinito eziandio non si comprende l'esistenza del finito; poichè questo non può derivare dall'infinito in quanto infinito; e *Spinosa* ne conviene ancora nella dimostrazione della proposizione XXVIII. Il finito, l'individuo non esiste dunque.

Se *Spinosa* volesse rinunciare alla proposiz. XXVIII, e far derivare un numero infinito di cose singolari immediatamente dall'infinito, egli sarebbe, in quest'ipotesi, obbligato a riguardare ciascun individuo come eterno, e ad escludere dalla natura la nascita e la morte, la generazione e la corruzione, e a togliere il moto generatore de' corpi.

Quando il filosofo prescinde da qualunque dato sperimentale, e pretende di spiegare *a priori* l'universo reale, partendo da una nozione, che cosa mai può dedurre, se non che nozioni identiche a quella da cui parte? Non si può trovare altro in un'idea se non che i suoi elementi, se essa è complessa, o la stessa idea, se ella è semplice. Se questa idea si paragona con un'altra, e questa seconda è identica colla prima o è diversa; nel primo caso avrete un giudizio identico affermativo, nel secondo un giudizio identico negativo. Tutti i nostri giudizj sono o analitici o sintetici: i secondi debbono essere sperimentali, ed i primi sono identici. Ragionando esattamente *a priori* si è nell'impossibilità di ammettere altre condizioni, fuori di quelle da cui si parte; e perciò è necessario ritrovare costantemente la stessa idea sotto espressioni differenti. Fa

d'uopo, in conseguenza, rigettare tutte le varietà, tutte le modificazioni. *Spinosa* parte dall'infinito, e ragionando giusto non può trovare che il solo infinito. Se egli paragona fra di esse le idee delle sue definizioni, potrà ottenere i seguenti risultamenti: 1.° L'infinito è l'infinito; 2.° L'infinito non è il finito; 3.° La sostanza è sostanza; 4.° La sostanza non è il modo; ed altre simili proposizioni identiche. Le proposizioni poi: 1.° Il finito esiste; 2.° Il finito deriva dall'infinito; 3.° Il modo esiste; 4.° Il modo esiste per la sostanza, non si possono affatto stabilire co' principj di *Spinosa*. Se questo filosofo ammette l'esistenza delle cose finite e de' modi finiti della sostanza, ciò avviene perchè, senza accorgersi, sente il bisogno di riconciliare i fatti dell'esperienza colle massime speculative da lui adottate. Ma questa riconciliazione, essendo impossibile, mostra la falsità del suo metodo, e l'assurdità del suo sistema.

Spinosa riconosce, che in forza del suo metodo e de' suoi principj, tutte le cose debbono seguire dall'essenza divina, così necessariamente, come segue da tutta l'eternità, e seguirà eternamente dalla natura del triangolo, che i suoi tre angoli sono uguali a due angoli retti. Ma se la cosa è così, nulla può incominciare ad esistere nella natura, e non si può ammettere alcun cambiamento. Il triangolo non agisce per produrre l'eguaglianza de' suoi angoli a due angoli retti: questa eguaglianza non ha alcun principio, e non avrà alcun fine secondo *Spinosa*: essa non è mica una cosa prodotta, e non reca alcun cambiamento al triangolo.

Da ciò segue, che non vi ha nella natura alcun'azione, alcuna produzione, alcun cambiamento, e che non vi è altro, se non che un solo essere immutabile, in cui non ha luogo alcuna successione fisica. Questa

illazione scende rigorosamente da' principj di *Spinosa*. Essa può dedursi ancor a questo modo: Dio è causa di tutte le cose, secondo il nostro panteista, nello stesso senso, in cui egli è causa di sè steso. Ma Dio non agisce per produrre sè stesso; poichè, altrimenti, esisterebbe prima di esistere: egli non agisce dunque per dare l'esistenza alle altre cose; egli, in conseguenza, non le produce; e non bisogna ammettere nella natura nè azione, nè produzione, nè effetti, nè cambiamenti. Se questa proposizione, *Dio è causa di sè stesso*, significa, che l'essenza di Dio racchiude l'esistenza di questo essere, come la prima definizione della prima Parte lo suppone; questa proposizione, *Dio è causa delle cose particolari*, significa, che l'essenza di Dio racchiude l'esistenza delle cose particolari, perchè nello stesso senso Dio è causa delle cose particolari e di sè stesso: le cose particolari non esistono dunque, se non perchè la loro esistenza appartiene, come l'esistenza di Dio, ad una stessa essenza. Non vi ha dunque nella natura nè azione, nè produzione, nè cambiamento. Questa illazione scende rigorosamente da' principj di *Spinosa*.

Se il nostro panteista parte dall'idea dell'essenza di Dio, per dedurre da questa tutte l'esistenze, dee in essa trovarle. Più, egli asserisce, che tutte le cose sono necessarie; e che non vi ha nella natura alcun contingente. Ora il necessario non può derivare che dal necessario. Le cose particolari non sono necessarie in sè, perchè la loro essenza non racchiude l'esistenza. Esse sono dunque, secondo *Spinosa*, necessarie in quanto che appartengono, in rigore del termine, all'essenza divina.

Proponendovi di ragionare su gli esseri *a priori*, non potete ragionare che sul principio d'identità. Quindi non potete ritrovare, partendo dall'infinito, che l'in-

finito; partendo dall'immutabile non ritroverete giammai che l'immutabile. Il finito, il cambiamento, non s'incontreranno giammai nelle vostre illazioni, se queste saranno esatte.

§ 113. L'antico filosofo *Senofane*, ragionando *a priori* su l'esistenze, dedusse, di fatto, l'illazioni di cui abbiamo parlato. Egli negò la possibilità de' cambiamenti, ed in conseguenza l'esistenza delle modificazioni nella natura, e concluse, che la ragione lo menava ad ammettere solamente un Essere, unico, immobile, immutabile, infinito, ed a sbandire dalla natura qualunque generazione e corruzione. Ma i dati sperimentali stabiliscono l'esistenza ne' cambiamenti: *Senofane* dedusse in conseguenza, la contraddizione fra la ragione e l'esperienza; e da ciò l'incomprensibilità di tutte le cose: *Senofane* ha in ciò ragionato più giustamente di *Spinosa*. Questo secondo filosofo, ragionando *a priori* su l'universo reale, doveva negare l'esistenza delle cose finite, de' modi, de' cambiamenti. Egli non doveva ammettere, che il solo infinito senza il finito, la sola sostanza senza le particolari modificazioni, il solo immutabile senza i cambiamenti. Egli doveva, in conseguenza, o rigettare assolutamente tutti i dati sperimentali, o, riconoscendo la contraddizione fra la ragione, e l'esperienza, insegnare con *Senofane* l'incomprensibilità di tutte le cose; o essere in contraddizione con sè stesso. Ma *Spinosa* era troppo dommatista per iscegliere uno de' due primi partiti; egli ci ha dato dunque un sistema assurdo. Alcuni filosofi moderni, in Germania, escludendo col criticismo i dati sperimentali dalle conoscenze reali ed assolute, insegnano in tutto il rigore il sistema dell'identità assoluta, e desolano colle loro dottrine l'impero della vera filosofia.

Ma seguiamo il paragone del metodo geometrico col metodo di *Spinosa*.

Le idee da cui parte il geometra sono adeguate. Le conoscenze che egli ne deduce sono adeguate ancora. Le illazioni del geometra sono comprensibili, perchè si spiegano per le nozioni e le proposizioni precedenti. *Spinosa* ha insegnato nella proposizione XLVII della seconda Parte dell'Etica che noi abbiamo un' idea adeguata dell'essenza divina. Egli ha insegnato inoltre nella proposizione XI: « Che tutte le idee le quali seguono nella mente da idee adeguate, sono eziandio adeguate ». Egli dee dunque, partendo dall'idea dell'essenza divina, spiegare tutte le parti ed i fatti della natura nello stesso modo che il geometra deduce dall'idea del triangolo la quantità precisa de' tre angoli, che nel triangolo si trovano. Se dunque il metodo di *Spinosa* è esatto non vi dee per lo spirito umano essere nulla d'inesplicabile per la natura. Questa illazione, oltre di essere rigorosamente dedotta dalle premesse del nostro panteista, viene ancora riguardata da lui come una verità evidente nel famoso assioma IV, ove si stabilisce che la conoscenza dell'effetto racchiude la conoscenza della causa. Ma una tale illazione è in contraddizione coll'ignoranza dello spirito umano, circa le vere cause di tanti effetti, e col mezzo, come noi acquistiamo la conoscenza de' fenomeni i più generali che ci colpiscono. Pregate *Spinosa*, che vi deduca dall'idea dell'essenza divina, poggiato al solo principio dell'identità, e prescindendo da qualunque dato sperimentale, la diversità delle stagioni, le fasi della luna, le diverse generazioni delle piante e degli animali; pregatelo che vi dia con ciò un' adeguata conoscenza dell'intera *natura naturata*; conoscerete la futilità e l'assurdità del metodo di questo panteista.

Spinosa dunque, ragionando legittimamente in forza del metodo da lui adottato, doveva negare l'esistenza

delle cose finite, delle modificazioni particolari che ci colpiscono o de' cambiamenti, e l'incomprensibilità dell' intera natura; ma egli ammetteva tutti questi dati sperimentali. Era dunque in contraddizione con sè stesso.

Ogni filosofia dee necessariamente esser appoggiata su di alcuni fatti primitivi: senza un tale appoggio ella è chimerica ed impossibile. L' esistenza delle cose finite, quella de' cambiamenti, e l' incomprensibilità dell' intera natura, sono de' fatti primitivi della coscienza. Una filosofia dunque, che insegna principj e dottrine, da cui si deduce legittimamente la non esistenza di ciò che tali fatti ci rivelano, è una filosofia falsa. Lo Spinosismo è dunque falso.

Concludiamo: *Spinosa ha confuso a torto il metodo del geometra col metodo del filosofo, la logica delle idee colla logica degli esseri. È questo il terzo errore del suo metodo.*

§ 114. *Buhle* ha riassunto il sistema di *Spinosa* su l' origine del finito nel modo seguente:

« Il sistema filosofico di Spinosa tale quale è stato esposto da lui stesso nella sua Etica, può essere rapportato a' principali dommi che seguono:

« 1.° Nulla può incominciare, se non vi ha qualche cosa che non abbia incominciato. *Essere* dee sempre formare la base d' *incominciare*. È questo l' antico adagio metafisico: *Dal nulla non si fa alcuna cosa*, che Spinosa mantiene, e da cui tira le sue conclusioni con una *conseguenza, della quale alcun filosofo pria di lui non ce ne offre l' esempio.*

« 2.° Come *Essere* non può aver incominciato, così *incominciare* non può aver incominciato. L' esistenza è una cosa che consiste in sè stessa: ella è una cosa immutabile, dalla quale come tale non può nascere al-

cuna cosa variabile. Ma il variabile non può inoltre esser tirato dal nulla, perchè nulla viene dal nulla.

« 3.° L'*Essere* dee chiamarsi l'infinito, perchè egli si trova in sè stesso, e non è mica esposto a veder finire il suo stato. La ragione contraria fa che l'incominciare dee essere il finito. L'Essere, l'infinito, l'immutabile, l'incominciare, il finito, ed il mutabile sono dunque ugualmente eterni.

« 4.° Il finito non può essere fuori dell'infinito, perchè allora sarebbe un essere esistente per sè stesso, o che sarebbe tirato dal niente: il primo caso implica contraddizione colla natura di una cosa finita, il secondo è impossibile. Il finito è dunque nell'infinito e coll'infinito, e tutti e due costituiscono un'unità assoluta (1). »

In questi quattro dommi, che riguardano l'origine del finito, io non ritrovo affatto la conseguenza rigorosa, di cui lo storico citato fa onore a *Spinosa*; vi trovo anzi la più palpabile contraddizione. Io dico, che, ragionando giusto, si dovrebbe inferire l'impossibilità dell'esistenza del finito, ed ecco il come: Se il finito potesse esistere, esso dovrebbe aver la ragion sufficiente della sua esistenza, o in sè stesso o nell'infinito o nel nulla; ma non può averla in sè stesso pel numero 4; nè nell'infinito pel numero 2; nè nel nulla pel numero 4. Il finito non può dunque esistere: ecco la giusta illazione.

Quando il nostro storico fa concludere a *Spinosa*, che il finito dee esistere nell'infinito, non si accorge che con ciò si cambia lo stato della questione, e si ammette una contraddizione. Non si tratta di spiegare il

(1) Buhle, Istoria della Filosofia moderna, t. III, c. VIII.

modo dell'esistenza del finito quando questa non è ancor data; ma si tratta di stabilirla. Inoltre, se il finito esiste nell'infinito, il primo, secondo *Spinosa*, deriva dal secondo, o il finito è effetto dell'infinito, poichè, come abbiam veduto, il nostro panteista non fa alcuna differenza fra effetto e modo. Il finito dunque, secondo *Spinosa*, deriva e non deriva insieme dall'infinito: il che è una contraddizione evidente.

Lo storico citato ci offre una contraddizione fino nei termini, ne' due dommi seguenti di *Spinosa*:

« XXI. Ogni cosa individuale suppone altre cose individuali all'infinito, ed alcuna non può tirare immediatamente la sua sorgente dall'infinito.

« XXII. Le cose individuali nascono immediatamente dall'infinito, o pure son prodotte da Dio, in virtù delle affezioni o degli stati immediati della sua essenza. Queste cose sono ancora eterne ed infinite, come Dio il quale ne è la causa, come è causa di sè stesso. »

La contraddizione qui è evidente ne' termini; e bisogna o esser cieco o chiudere volontariamente gli occhi alla luce per non ravvisarla. Inoltre si vede qui evidentemente l'impossibilità dell'esistenza del finito.

Il numero XXI è relativo alla proposizione XXVIII della prima Parte, ed il numero XXII è relativo allo scolio di questa proposizione XXVIII; nel quale *Spinosa* scrive fra le altre cose quanto segue: « Dio non può dirsi propriamente causa remota delle cose individuali, se non per avventura per la ragione di dover distinguere queste cose da quelle che Iddio ha prodotto immediatamente, o piuttosto che seguono dalla sua assoluta natura. *Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa ut scilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius quae ex absoluta ejus natura sequuntur distinguamus.* »

Da ciò non è chiaro, che *Spinosa* abbia ammesso l'origine immediata da Dio di alcune cose individuali. Io poi non mi ricordo di aver letto in alcun luogo delle opere del nostro panteista l'esistenza eterna ed infinita di alcun individuo; e bisogna intendere, che l'esistenza del finito in generale è eterna pel progresso infinito che *Spinosa* insegna. Ma, comunque la cosa fosse, il finito, nella dottrina di *Spinosa*, non può esistere; e se vi è ammesso, lo è per una evidente contraddizione. Il giudizio dunque di *Buhle* sul sistema di *Spinosa* è falso.

L'antico *Senofane*, come accennai di sopra, ci offre un esempio di una conseguenza esatta nel sistema dell'identità assoluta. Egli prese il principio: *Niente si fa dal niente* in questo senso generale che nulla può cominciare ad esistere. Ciò che incomincia ad esistere o era prima di esistere nella causa da cui si fa derivare, o non vi era. Se vi era, esso non ha dunque incominciato ad esistere; il che è contro la supposizione: se non vi era, esso è stato prodotto dal nulla; il che è contro il principio: *Dal nulla nulla si fa*. Nulla può dunque incominciare ad esistere.

Se alcuna cosa non può incominciare ad esistere, non vi può essere nè azione, nè produzione, nè effetto, nè cambiamento. Se non vi sono cambiamenti nella natura, tutte le vicende che ci colpiscono sono illusioni de' sensi, e non vi è di reale che un essere unico, immobile, immutabile, infinito.

Ma supponendo, che le vicende della natura esterna sieno illusioni de' sensi, bisogna almeno ammettere nel principio, che crede percepire queste vicende, un cangiamento ed una successione di percezioni sì difficile a combinarsi coll'immutabilità dell'essere unico, quanto i cangiamenti reali degli oggetti esteriori. *Senofane*,

considerando che la ragione faceva egualmente conoscere l'impossibilità del cangiamento, e la necessità di doverlo ammettere nel mondo, concluse da ciò l'incomprensibilità di tutte le cose. Merita di esser letto l'articolo *Senofane* del Dizionario di *Bayle*.

Kant avrebbe somministrato a *Senofane* il mezzo per poter sostenere la dottrina dell'identità assoluta. Secondo la dottrina del Filosofo di Koenisberg tanto i cangiamenti esterni, che gl'interni son apparenti. Con ciò il Filosofo greco avrebbe evitato la difficoltà che, contro il domma dell'identità assoluta, gli presentavano i dati sperimentali. Ma il Filosofo prussiano poteva far conoscere al Filosofo greco, che nell'ordine *a priori* tutto è ideale; e con ciò poteva menarlo per altra via all'incomprensibilità di tutte le cose. Se le cose in sè stesse non possono conoscersi, nè per dati sperimentali nè per conoscenze *a priori*; segue necessariamente che tutte le cose in sè stesse sono per noi perfettamente incomprensibili.

Ritornando a *Spinosa*, si vede da ciò che ho detto, aver egli ragionato più male di *Senofane*; e ciò sempre più dimostra la falsità del giudizio di *Buhle* sul sistema Spinosistico.

Il giudizio dello storico citato, riguardo a *Spinosa*, mi sembra in contraddizione con ciò che lo stesso storico dice di *Senofane*: egli scrive: « La proposizione che *nulla viene dal nulla* sembrava incontrastabile. Da ciò derivava una serie di conclusioni, di cui la principale era l'impossibilità di ogni cambiamento, creazione o annientamento, in un vocabolo, di ogni mutazione di fenomeni. *Nulla viene dal nulla*: tutto ciò che esiste dunque, diceva Senofane, è eterno.

« *Senofane* ragionò con molta conseguenza ancora, non ispaventandosi del contrasto, che la sua filosofia

offriva co' fatti che i sensi ci fanno conoscere. Fondandosi su l'evidenza del principio puramente speculativo, che serviva di base a' suoi raziocinj, egli non esitò a negare la realtà dell'esperienza, quando questa sembrava dover provare la realtà del cambiamento... Ma Senofane non poteva decidere di una maniera soddisfacente, se la verità risiede nella testimonianza dei sensi, o nelle speculazioni dello spirito. Non gli rimaneva altro, se non che dire, che il contrasto de' sensi e dell'intelligenza rende l'esistenza del mondo fisico enimmatica ed incomprensibile, o pure a rigettare tutte le nozioni acquistate per mezzo de' sensi, come tante illusioni, ed a non ammettere se non che le conclusioni dell'intendimento.

« Quest'incertezza spiega perchè *Senofane* non credeva il vero sapere, ed autorizzava solamente a congetturare a credere e presumere (1). »

§ 115. Le critiche, che ho fatto dello Spinosismo dimostrano abbastanza che un tal sistema è non solamente immaginario, ma eziandio falso. Io potrei perciò dar qui termine all'esame che mi ho proposto di fare dello stesso. Ma credo cosa utile il dirne qualche altra cosa.

Spinosa comincia dalla definizione dell'assoluto. Egli lo appella *causa di sè stesso*. Ma che cosa mai significa il vocabolo *causa?* Esso esprime ciò che fa esistere un'altra cosa. Il nostro panteista ne conviene, poichè dice, che Dio è causa di sè stesso nello stesso senso che egli è causa di tutte le cose. Ma il filosofo che combatto ammette delle produzioni di Dio nella natura. Iddio dunque, secondo *Spinosa*, produce sè stesso. Ora la nozione di un essere che produce sè stesso

(1) Op. cit., t. I, sez. I.

non è ella forse una nozione assurda? Le definizioni possono giammai presentare simili nozioni, e le presentano esse quelle de' geometri?

Ma si replica: *Spinosa* intende per *causa di sè stesso ciò di cui l'essenza racchiude l'esistenza.* L'essenza di Dio, dunque, io replico, è qualche cosa di distinto dalla sua esistenza, poichè ciò che racchiude è distinto da ciò che è racchiuso. Intanto *Spinosa* nella proposizione XX della prima Parte dice: « L'esistenza di Dio e l'essenza di lui sono una medesima cosa. Ora se l'essenza di Dio è la stessa cosa della sua esistenza, quest' espressione, *l'essenza di Dio racchiude l'esistenza di Dio*, è identica colla seguente: *l'esistenza di Dio racchiude l'esistenza di Dio.* Quindi Dio, o la causa di sè stesso, può, secondo *Spinosa*, definirsi: *ciò l'esistenza di cui racchiude l'esistenza.* Di grazia, un tal linguaggio è esso tollerabile? può forse qualificarsi per una definizione?

Le definizioni sono proposizioni, nelle quali si distinguono le diverse idee che costituiscono l'idea complessa, legata al vocabolo che si definisce. Queste idee non debbono essere fra di esse ripugnanti; altrimenti la loro unione non presenterà alcuna idea. La definizione prima di *Spinosa* non ha queste due qualità: essa non è dunque che una falsa definizione.

Nè si dica, che molti altri filosofi hanno definito l'Essere assoluto in un modo simile a quello in cui l' ha definito *Spinosa;* intendendo per questo Essere, ciò, la cui esistenza ha la ragion sufficiente nell' essenza; perchè questi filosofi distinguono nel loro pensiere l' essenza dall' esistenza; ed inoltre io sostengo, che eglino danno una falsa definizione.

Domando: Vi ha egli qualche cosa che sia anteriore all'esistenza dell'Essere supremo? Se non vi ha alcuna

cosa che sia anteriore, e che possa concepirsi come anteriore a quest' esistenza, non vi ha certamente alcuna cosa che contenga la ragion sufficiente della sua esistenza. L'Essere assoluto è appunto quello che non dipende da alcuna condizione. Esso è l'*incondizionale*. Il ricercare la causa, la ragion sufficiente, la condizione della sua esistenza è per ciò una contraddizione; poichè è lo stesso che riguardarlo insieme come assoluto e come condizionale. L'assoluto è la prima condizione di tutte l'esistenze. Le sacre carte han detto, che Dio è *colui che è*: *qui est*. Ogni altra espressione, replico coll'illustre *Fénélon*, lo degrada.

Fu, senza dubbio, un errore della filosofia Leibniziana e Wolfiana quello di porre qualche cosa che sia anteriore all'esistenza; e di credere definir questa, dicendo, che essa è il compimento del possibile. Con ciò si afferma, che il possibile genera l'esistente; e che l'esistenza è semplicemente qualche cosa che si aggiunge al possibile. La possibilità intrinseca costituisce, secondo questa filosofia, l'essenza dell'essere.

Quando l'essere ha la ragion sufficiente della sua esistenza nell'essenza, cioè in questa intrinseca possibilità; l'esistenza è allora un attributo di questo essere ed un tal essere è l'Essere assolutamente necessario. Quando l'esistenza si aggiunge all'essenza come un accidente; allora l'essere è contingente.

Da ciò segue, che la ragion sufficiente dell'esistenza di Dio è nella sua intrinseca possibilità. Il possibile produce dunque, in un certo modo, l'attuale, e vi è qualche cosa prima dell'esistenza. Tale è il risultamento di questa filosofia.

Ma un tal modo di filosofare ha origine dal principio Cartesiano, col quale si pone, che noi possiamo dall'idea dell'essere necessario dedurre l'esistenza di

questo essere. *Leibnizio*, meditando su di questo argomento cartesiano, l'ha creduto valevole, purchè la possibilità di questa idea fosse dimostrata. Da ciò è derivata nella filosofia Leibniziana la massima di porre nella possibilità intrinseca il fondamento o il sostegno di qualunque esistenza. Io ritornerò su di quest'argomento nella Critica dell'ontologia, e farò vedere su l'oggetto la contraddizione in cui è caduto *Leibnizio*.

Quando l'esistenza non si riguarda come un dato, fa d'uopo crearla; e per ciò collocarsi avanti di essa col pensiere; ma con ciò non si ha altro che *possibilità* e *necessità*. Ora che cosa esprimono mai queste possibilità e queste necessità, se non che le relazioni delle nostre idee? Le *possibilità* sono l'unione di alcune idee che non si escludono scambievolmente. Le *necessità* sono l'unione di alcune idee che lo spirito non può disunire, perchè sono identiche. Intanto il *razionalismo*, per ispiegare l'universo reale, è obbligato di dare un valore reale a queste relazioni logiche, e con ciò crede di spiegare le esistenze.

Ritornerò, come dissi, su questo argomento.

Ma veniamo di nuovo a *Spinosa*, e meditiamo su la celebre definizione della *sostanza*. « Io intendo per sostanza, dice il nostro panteista, ciò che è in sè, e che è concepito per sè stesso, cioè ciò l'idea del quale non ha mica bisogno, per esser formata, dell'idea di un'altra cosa. »

La definizione IV è quella dell'*attributo*. Egli dice, che l'attributo è ciò che l'intelletto si rappresenta come costituente l'essenza della sostanza. Nella proposizione decima dimostra, che l'attributo dee esser concepito per sè stesso. Da ciò io deduco, in forza della definizione III, che l'attributo è la stessa cosa della sostanza.

Nella definizione VI *Spinosa* definisce Dio per un

essere infinito, cioè per una sostanza d'infiniti attributi. Nella proposizione VIII insegna, che ogni sostanza è necessariamente infinita, e nella proposizione XIV, che non può esistere altra sostanza fuori di Dio.

Paragonando tutte queste definizioni e proposizioni insieme si vede, che i vocaboli di *sostanza*, di *attributo*, di *Dio*, esprimono la stessa idea. Ora ciò è contro il metodo de' geometri, ed è un errore fondamentale di logica: questi non denotano con un vocabolo, che una sola idea, e con più vocaboli idee diverse. Le definizioni debbono servire ad evitare tutti gli equivoci del linguaggio; ed il modo con cui le forma *Spinosa* serve a moltiplicar gli equivoci. Egli fa dunque un abuso enorme del linguaggio. Non solamente crede di poter, colla forza magica del proprio pensiere, creare gli esseri, e stabilire l'universo; s'immagina di poter moltiplicare l'esistenze, facendo uso di molti vocaboli per denotare una stessa idea.

Ma ciò è poco: la definizione VII riunisce idee ripugnanti; e presenta per ciò una contraddizione. Iddio si riguarda come un essere unico, o come una sostanza unica: intanto si dice, che egli racchiude un' infinità di attributi. Ma l'attributo è la stessa cosa della sostanza. Iddio è dunque insieme una sostanza unica, ed un' infinità di sostanze. Qual contraddizione di questa maggiore? Una tal contraddizione scende rigorosamente da' principj di *Spinosa*. È una regola fondamentale di logica, che la definizione è perfettamente identica col suo definito: e per ciò reciproca con lo stesso. Si dee dire: *Il triangolo è una figura trilatera; ed una figura trilatera è un triangolo.* Se dunque la sostanza per la definizione III è ciò che è concepito per sè stesso, segue che tutto ciò che è concepito per sè stesso è una sostanza. Ma l'attributo per

la proposizione decima della prima Parte è concepito per sè stesso: l'attributo è dunque una sostanza. Se l'attributo è una sostanza, infiniti attributi sono infinite sostanze. Ora in Dio vi sono infiniti attributi, per la definizione VI: in Dio vi sono dunque infinite sostanze; ma si pone esser egli una sostanza unica. Il Dio di *Spinosa* è dunque un impossibile intrinseco.

Tale è il gergo delle definizioni di *Spinosa*. Queste pretese definizioni, lungi di esser simili a quelle dei geometri, violano le leggi più sicure della logica.

§ 116. Dall'esame delle definizioni passiamo a quello degli assiomi della prima Parte. L'assioma IV contiene, che la conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa, e racchiude questa conoscenza. L'assioma enunciato sarebbe vero, se l'effetto si deducesse *a priori* dall'idea della sua causa; ma è falso quando l'effetto è un dato dell'esperienza. In questo caso la conoscenza dell'effetto non suppone, che una conoscenza vaga di una causa qualunque. Ora quanti effetti vediamo in natura, de' quali ignoriamo le vere cause? Una siffatta ignoranza dimostra la falsità dell'assioma, e l'assurdità del sistema Spinosistico.

Inoltre l'idea di un effetto può essere un'idea assoluta ed un'idea relativa. Io posso aver l'idea di un uomo in quanto uomo, e quest'idea sarà un'idea assoluta, in modo che non ne suppone alcun'altra. Se poi riguardo quest'uomo relativamente a ciò che ha concorso alla nascita di lui, ne avrò un'idea relativa, poichè l'idea di figlio è relativa a quella di padre e di madre. È falso dunque, che il concetto di un effetto supponga sempre un altro concetto; potendo un effetto esser concepito in sè, e come effetto.

Spinosa non ha dato alcuna definizione dell'effetto; e, per regola di metodo, avrebbe dovuto darla. Egli

intanto confonde l'idea di *modo* coll'idea di *effetto;* e suppone senza provarlo, che queste due idee sieno identiche. Ciò è falso: un avvenimento può riferirsi ad una cosa in tre modi, o come effetto di questa cosa, o come modo di essa, o finalmente come effetto e modo insieme. Lo stesso avvenimento può riferirsi a due cose diverse; ad una come effetto, ad un' altra come modo. Il moto, per esempio, comunicato al corpo urtato, si riferisce all'urtato come modo di esso; e si riferisce all'urtante come causa di esso. Questo moto è dunque un modo del corpo urtato ed un effetto del corpo urtante. L'idea di effetto è l'idea di ciò che è prodotto, e questa idea non è identica con quella di *modo* di *essere*, o di *modificazione*. *Spinosa* confonde a torto queste due idee.

L'assioma V contiene, che di due cose, le quali nulla hanno di comune, non si può l'una intendere per mezzo dell'altra. Se con questo assioma si pretende, che le cose, le quali hanno qualche cosa di comune, possano intendersi l'una per mezzo dell'altra, si pretende una falsità. Io posso aver l'idea generica di *animale*, ed esser privo di quella del coccodrillo; posso avere l'idea del cane, e non aver quella dell'orso, del lione, ec. Lungi, che l'idea di una cosa meni ad un'altra simile, noi non conosciamo le similitudini, che dopo di aver conosciuto le cose fra le quali concepiamo la relazione di similitudine.

Le definizioni e gli assiomi di *Spinosa* hanno un vizio comune: Questo filosofo l'ha fatto dopo d'aver abbracciato il panteismo, e ad oggetto di garentire il suo sistema. I suoi principj per ciò suppongono da per tutto ciò che è in quistione.

Noi abbiamo la nozione di soggetto o di sostanza, ed abbiamo eziandio quella di modificazione. Ora si

cerca: È della natura della sostanza di essere improdotta? *Spinosa* decide subito la quistione, unendo all'idea della sostanza nella definizione, l'idea di *aseità*; vale a dire supponendo ciò che è in quistione. Si cerca se tutto ciò che accade nella natura accade necessariamente: *Spinosa* decide subito la quistione supponendo nell' assioma III ciò che doveva provare, vale a dire che, data una causa determinata, l'effetto segue necessariamente; e che se non è data questa causa è impossibile che l'effetto segua. Ora con questo preteso assioma si riguarda come impossibile l'esistenza delle cause libere: intanto era questo il punto principale della controversia. Quando si suppone ciò che è in quistione, non è difficile il formar dimostrazioni, e pretendere di aver formato un sistema. Tale è il caso di *Spinosa*.

§ 117. Distrutti i principj di *Spinosa*, le pretese dimostrazioni di questo filosofo cadono. Egli nella proposizione VI imprende a dimostrare che una sostanza non può esser prodotta da un' altra sostanza: appoggia la sua dimostrazione su i seguenti principj: 1.° Non possono esservi nella natura due sostanze dello stesso attributo per la proposizione V; 2.° Due sostanze che hanno attributi differenti niente hanno di comune fra di esse per la proposizione II; 3.° Quelle cose, che niente hanno di comune fra di esse, non possono, per la proposizione III, esser l'una causa dell' altra.

Riguardo al primo, dico, che non possono esservi nella natura due sostanze, le quali avessero lo stesso attributo numericamente, di maniera che non fosse che un attributo unico; ma che possono esservi due sostanze dello stesso attributo specifico. Ma dice il nostro panteista, in tal caso l'una sostanza s' intenderebbe per mezzo dell'altra: Niente affatto io rispondo: io potrei concepire l'una senza dell'altra; e non le riguar-

derei come simili, se non dopo di averle percepite tutte e due. Se qualche leibniziano pretendesse, col suo principio degl' indiscernibili, che non possono darsi due esseri perfettamente simili; io, senza concedere il principio enunciato, direi, che due sostanze possono non solo esser diverse pel numero, ma eziandio per le loro modificazioni.

Il secondo principio è pure falso: due sostanze di attributo differente convengono in ciò che sono sostanze. Le similitudini sono vedute dello spirito, e lo spirito concepisce una certa similitudine fra due sostanze differenti, in quanto le riguarda tutte e due come sostanze.

Il terzo principio, che di due cose, le quali nulla hanno di comune, l'una non può esser causa dell'altra, è poggiato su i due Assiomi IV, e V, de' quali ho mostrato la falsità.

L'effetto, dice *Spinosa*, dee intendersi per mezzo della causa, ma ciò che s'intende per mezzo d'un altro non è una sostanza: l'effetto non è dunque una sostanza. L'idea dell'effetto, io rispondo, è un'idea relativa quando l'effetto si riguarda in quanto effetto. Ma una cosa, che per chiarezza chiamo B può riferirsi ad un' altra che per chiarezza chiamo A, in due modi, o riguardando A come soggetto di B, o pure riguardando A come causa di B. Queste due relazioni son tanto diverse l'una dall'altra, che la stessa cosa si riferisce tante volte a più cose; ad una come soggetto, ad un' altra come causa: ho spiegato ciò coll'esempio del moto prodotto dall' urto. Quando una stessa cosa B si riferisce ad un'altra A, riguardando A tanto come soggetto, che come causa di B; allora A è attiva riguardo a B; quando poi A si riguarda solamente come soggetto di B; A riguardo a B è pa-

siva. Una sostanza B può dunque riferirsi ad una sostanza A, in quanto A è solamente causa efficiente di B, non già in quanto è soggetto di B. Non ripugna perciò alla natura della sostanza l'esistere per l'azione di un' altra sostanza.

Spinosa non ha dunque affatto dimostrato l'impossibilità delle sostanze prodotte. Egli ricorre al principio, che di due cose, le quali niente hanno di comune, l'una non può esser causa dell'altra. Ma questo principio è affatto precario e falso.

È falso, che la cognizione dell'effetto involva la cognizione della causa, poichè vi sono infiniti effetti, de' quali ignoriamo perfettamente le cause.

L'azione de' raggi solari su la neve la liquefà: quali identità si scorge fra il primo fatto ed il secondo? Inoltre è falso, che la sostanza prodotta, e la sostanza improdotta nulla hanno di comune: esse convengono in quanto sono tutte e due sostanze; cioè cose che esistono in sè, e non in altre cose.

Il sistema dunque dell'unità di sostanza è interamente gratuito, senza alcun appoggio.

§ 118. L'esistenza dee essere un dato dell'esperienza, o in connessione co' dati sperimentali. Ella non può stabilirsi *a priori*. Abbiamo, per i pensatori di buona fede, posto fuor di dubbio questa verità. L'oggetto della esperienza è il finito: fa d'uopo dunque, in filosofia, partire dal finito per innalzarsi all'infinito, e non mica far nascere il finito dall'infinito.

Spinosa che, per ispiegare il problema dell'universo, ha tentato questo secondo mezzo, ci ha dato un sistema non solamente immaginario, ma contraddittorio. Principiamo dunque dal sentimento del *me*: meditiamo su questo sentimento, ed otterremo un risultamento legittimo.

L' *Io* è insieme, a diversi riguardi, passivo, ed attivo. Vi sono in lui diverse passioni, che incominciano, cessano, e si succedono: vi sono ancora in lui diverse azioni, che pure incominciano, cessano, e si succedono. L' *Io* malgrado la cessazione di queste passioni ed azioni, sente la propria esistenza; e si sente lo stesso in tutte queste maniere del suo essere. Egli non è dunque nè alcuna di queste modificazioni, nè la collezione di tutte. Egli è una esistenza costante, e variabile; ma non è nè alcuna di queste variazioni nè la collezione di tutte. L' *Io* è un agente, ed i prodotti delle sue azioni hanno dei rapporti con lui, uno come modo del proprio essere, e l' altro come effetto, di cui l' *Io* è la causa efficiente. Le passioni, che hanno luogo nel *me* hanno ancora due rapporti: uno al *me* che modificano, o di cui son modi di essere, e l' altro ad un agente esterno, che agisce sul *me*. L' *Io* è dunque un' esistenza costante, in cui esistono de' modi. Egli è un principio attivo, che modifica sè stesso. Un soggetto modificabile ed attivo è una sostanza. L' *Io* è dunque una sostanza. L' *Io* non è l' assoluto, perchè l' assoluto è immutabile, e l' *Io* è variabile. Egli non è una parte, nè un modo dell' assoluto; perchè in questa supposizione tutti i cambiamenti che accadono nel *me* accaderebbero nell' assoluto; e questo sarebbe insieme immutabile e variabile, il che è una contraddizione. L' *Io* è dunque una sostanza, un essere realmente distinto dall' essere assoluto. L' *Io* è un essere, e non è l' essere assoluto; egli è un essere condizionale, ed esiste, perchè l' assoluto lo fa esistere. Esistono dunque sostanze prodotte, ed esiste una sostanza improdotta. Fa d' uopo dunque ammettere, per risolvere il problema dell' universo, la pluralità delle sostanze, e rigettare lo *spinosismo*.

Spinosa pretende, che l' anima umana non sia che l' idea del corpo umano. Ma questa opinione è falsa, e smentita da' fatti della propria coscienza. L' anima umana sente sè stessa, ed ella è passiva in questo sentimento: ella medita su di sè stessa, su le proprie passioni ed azioni, e le paragona. Tutte queste percezioni non hanno per oggetto il proprio corpo, ma l' essere proprio dell' anima. Ella non è dunque la percezione del proprio corpo.

L' anima non è la percezione del proprio essere, poichè percepisce insieme sè stessa, ed il proprio corpo. Forse sarebbe ella il sentimento del *me*, il quale sente *un di fuori*? ma l' *Io* è l' oggetto del sentimento interiore e non è mica questo sentimento stesso. Tutte le sensazioni, eziandio quelle che hanno per oggetto il proprio corpo, si offrono alla coscienza come diverse dal soggetto che sente, e dall' oggetto sentito, e come legate a tutti e due il soggetto e l' oggetto. L' anima, o l' *Io*, non è dunque la percezione del proprio corpo; ma ciò che percepisce o sente il proprio corpo, e sè stessa, e che agisce modificando sè stessa ed il proprio corpo.

A proporzione che si medita il sistema di *Spinosa* le assurdità sempre più si manifestano. Egli nella Proposizione I, della terza Parte dell' Etica, insegna, che la mente umana produce necessariamente alcune azioni, e sperimenta alcune passioni. Ma la mente umana è, secondo *Spinosa*, una modificazione. Una modificazione sarebbe dunque nel sistema Spinosistico un agente. Ciò è contrario alla Proposizione XXV della prima Parte, ove il nostro panteista insegna, che Dio è la causa efficiente dell' esistenza di tutte le cose.

Per poter dare un senso alla dottrina di *Spinosa*, fa d' uopo distinguere la causa efficiente dalla condi-

zione: una modificazione può essere la condizione necessaria, affinchè la causa efficiente sia atta ad operare; ma questa modificazione non può mica essere l'agente. L'anima umana è un agente: il senso intimo lo dimostra: essa è dunque una sostanza. *Spinosa* pretende, che tutte le percezioni dell'anima seguano necessariamente, indipendentemente da qualunque influenza fisica del corpo, l'una dall'altra: allora che dunque un uomo si alza da una sedia, dall'idea del corpo seduto dee seguire l'idea dell'innalzamento in posizione verticale. Ma ciò, oltre di esser falso, ed inintelligibile è ancora contrario alla Proposizione IX, nella terza Parte, in cui egli insegna, che ciascuna cosa, per quanto è in sè, si sforza di perseverare nel suo essere: come dunque una percezione può esser la ragion sufficiente del suo non essere?

Ma se vi sono degli esseri, dicono gli Spinosisti, distinti dall'essere infinito, questo essere non è mica infinito, potendosi di lui negare qualche realtà. Quando *Newton*, io rispondo, compose le sue opere, e comunicò le sue scoperte su le leggi della natura, soffrì egli perciò qualche perdita nell'insieme delle sue conoscenze, fu egli meno il gran *Newton*? Quando un architetto forma un edifizio, perde egli nulla? Non rimane ancora superiore all'edifizio stesso, e col potere di distruggerlo? Mentre suppongo che fuori di me vi è qualche essere, che conosce la geometria, non dico certamente che io non la conosca.

Ma l'infinito non è forse ciò di cui nulla può negarsi? Questa definizione dell'infinito suppone ciò che è in quistione.

Nella dottrina, che ammette fra l'infinito ed il finito una distinzione reale dell'infinito, si dee negare ogni finito. L'infinito, in questa dottrina, è tutto ciò che può essere.

Inoltre egli è impossibile il far risultare l' intelletto infinito di Dio dalla somma infinita degli intelletti finiti. Un numero infinito di uomini, i quali ignorano la causa precisa di un dato effetto, non produrranno giammai la cognizione di questa causa. Un numero dunque infinito d' intelletti finiti non costituirà giammai l' intelletto infinito.

L' intelletto infinito dee dunque esistere indipendentemente dall' esistenza degli intelletti finiti; e l' esistenza distinta di questi non aggiunge, nè toglie alcuna cosa all' infinito.

Da ciò segue, che l' esistenza di esseri, realmente distinti dall' essere assoluto, non è mica opposta alla infinità di questo essere.

Io non ho fatto osservare tutte le falsità che lo Spinosismo presenta; alcune saranno rilevate appresso: io dimostrerò che l' estensione non è una realtà, ma un fenomeno; che il progresso infinito delle cose singolari è una contraddizione, e che la potenza creatrice non è mica impossibile.

Fine del Volume Terzo.

SCHIARIMENTO

RELATIVO A' § 143, 30, 155 e 161 del Libro II; ed al § 30 del Libro III.

Nel § 143 ho detto, che i fantasmi svegliati dalle sensazioni sono più vivi di quelli che sono svegliati da altri fantasmi. Ciò richiede una spiegazione. Se l'oggetto del fantasma faceva coll'oggetto attualmente presente a' sensi un tutto, altre volte percepito; questo fantasma, svegliato dalla percezione sensibile dell'oggetto presente, ha una vivacità maggiore di quella, che può avere essendo svegliato per altri mezzi. Il nome di *Cesare* pronunziato eccita una sensazione: questa si riferisce ad un oggetto, cioè a colui che pronuncia *Cesare;* ma la persona di colui che pronuncia *Cesare* non è un oggetto che faceva colla persona di Cesare un tutto, come lo faceva la toga insanguinata di questo Generale. Il fantasma svegliato dalla vista di questa, dee dunque riuscire più vivo di quello svegliato dalla pronunzia del vocabolo *Cesare*. Ecco ciò che io intendeva dire nel § 143, del Libro II.

Questi fantasmi, svegliati dalle percezioni sensibili degli oggetti, sono tanto più vivi, quanto più noi siamo stati soliti a vedere gli oggetti insieme. Ora, essendo le associazioni naturali costanti, e le fortuite ed artificiali incostanti, ed essendo naturale l'associazione della causa coll'effetto, segue, che i fantasmi svegliati da quest' ultima associazione debbono essere i più vivi degli altri. Questa maggior vivacità essendo una con-

seguenza dell' abitudine di percepire insieme sensibilmente la causa coll' effetto, ed in questa maggior vivacità de' fantasmi consistendo, secondo *Hume*, il sentimento della credenza, s' intende bene, perchè questo filosofo riguardi la *causalità* come un prodotto dell' abitudine. Allorchè vedo la casa ove abitava un amico morto, il fantasma di questo uomo è più vivo di quello che nasce udendo pronunciare il nome di lui; ma è meno vivo di quello che si svegliava allorchè udiva nella vicina stanza la voce di lui. Il secondo fantasma è più vivo del primo; perchè è svegliato da un oggetto sensibile, che coll' oggetto del fantasma faceva un tutto. Il terzo fantasma è più vivo del secondo, perchè è fondato su di una associazione naturale, e perciò costante; laddove l' associazione su di cui è fondato il secondo è fortuita ed incostante, potendo un uomo trovarsi fuori della sua casa. Ecco il sentimento di *Hume* espresso nel § 30 del Libro III.

Riguardo al sentimento dell' aspettativa del futuro simile al passato, io non ho adottato il parere di *Hume* seguito da *Degerando*; nel § 156 ne ho dato un' altra spiegazione, che credo soddisfacente. Qui aggiungo, che *la supposizione del presente*, di cui parlo nel § 155 del Libro II, e che *Degerando* ripone fra i fatti primitivi, si può spiegare nello stesso modo, in cui ho spiegato, nel § 156, l' aspettativa del futuro simile al passato. Udendo la voce di un amico, nella vicina stanza, questa sensazione riproduce molte sensazioni passate della voce di lui: con queste si associano le percezioni della simultanea esistenza del corpo vivo di lui: i fantasmi della voce prodotti con rapidità, tosto si obbliano, e la percezione, della simultanea esistenza del corpo vivo di lui, associandosi alla sensazione della voce, produce il sentimento della sup-

posizione del presente. Nel § 155, si parla solamente dell'origine dell'associazione di alcune sensazioni colla simultanea presenza di alcuni corpi; ma non si spiega con questa associazione la *supposizione del presente*. Era necessario di supplire a questa omissione.

Nel § 158 abbiamo detto, che le proposizioni contrarie non possono tutte e due esser vere, ma che possono tutte e due esser false, e che in conseguenza, dalla falsità di una non può dedursi la falsità dell'altra. Nel § 161 sembra che ammettiamo la deduzione di cui parliamo: il che è una contraddizione. Meditando si trova, che la contraddizione enunciata non vi è affatto. Supponiamo, che un geometra voglia dimostrare, che tutti i circoli i quali si toccano al di dentro, non hanno un centro comune. Egli incomincia dal supporre vera la proposizione contraria, cioè che tutti i circoli, che si toccano al di dentro hanno un centro comune. Da questa supposizione segue, che debbano darsi alcuni circoli i quali toccandosi al di dentro abbiano un centro comune, poichè dalla verità della proposizione universale segue la verità della proposizione particolare. Siano dunque questi circoli, che toccandosi al di dentro hanno un centro comune, A e B, i quali si tocchino nel punto B. Da questa particolare supposizione deduce il geometra, che la parte di un certo raggio di uno di questi circoli è uguale al raggio intero; il che essendo un'assurdità, conclude, che i due circoli A e B non hanno un centro comune. Ora se i due circoli A e B non hanno un centro comune, è falso che alcuni circoli i quali si toccano al di dentro, hanno un centro comune. Da ciò segue la verità della proposizione contraddittoria, cioè: *tutti i circoli i quali si toccano al di dentro non hanno un centro comune.*

SCHIARIMENTO

SU L'IDEA DEL VÔTO

L'IDEA del vôto può riguardarsi o come un prodotto della meditazione; ed in tal caso ella è, come pensa *Condillac*, un'idea astratta dell'estensione sensibile; o come un fenomeno prodotto dall'associazione delle nostre idee. Col sentimento perenne del proprio corpo si associa sempre l'idea di una estensione contigua, che limita il proprio corpo. Una tale associazione è necessaria, perchè noi non sentiamo giammai il solo nostro corpo, senza sentire de'corpi esterni che lo limitano. Ma noi possiamo sentire il proprio corpo senza sentire la solidità, ed il colore nell'estensione, che siamo costretti d'immaginare come contigua al nostro corpo. In questo caso col sentimento del proprio corpo si associa l'idea di una estensione contigua, che lo limita, e con questa l'idea dell'estensione colorata, o solida, che altre volte si è sentita limitare il proprio corpo. Tutte queste associazioni producono il fenomeno dei vôto. Vedendo un corpo in quiete, se l'avevate veduto in moto, il fenomeno della quiete nasce in voi, e voi riguarderete la quiete come la privazione del moto. Allora che coll'idea attuale di una cosa priva di alcune qualità, si associa l'idea della stessa cosa con le stesse qualità positive, l'idea della privazione di tali qualità nasce. Non si potrebbe, in conseguenza, aver l'idea del vôto, se non si avesse avuto antecedentemente l'idea dell'estensione sensibile. Il riguardare l'idea del vôto sotto questo doppio aspetto è una cosa importante per conoscerne la vera origine.

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL VOLUME TERZO.

LIBRO TERZO

ANALISI DELLE IDEE.

CAPO PRIMO.

Della diversa direzione che prese la filosofia nel tempo di Condillac.

§ 1. L'analisi delle idee fatta da Locke è insufficiente . . . . . *pag.* 5

§ 2. Principj ammessi generalmente da' filosofi prima di Condillac. Lo spirito non può possedere che le idee: le idee sono le rappresentazioni degli oggetti. I filosofi disputavano su la causa efficiente delle loro idee, non già sul loro materiale, o su la natura degli elementi. Locke parte da questo fatto: *I sensi mi danno le idee di alcuni corpi particolari:* egli non risalì al di là di questo fatto . . . . . » 6

§ 3. Nuovo problema della filosofia delle idee. Tutte le nostre idee vengono dalle sensazioni; ma come le nostre sensazioni producono le nostre idee? . . » 7

§ 4. Condillac cerca di risolverlo: la soluzione di esso ci dà nel Trattato delle Sensazioni il seguente risultamento: *I corpi non sono altra cosa per noi che un complesso di nostre sensazioni, che il sentimento di solidità ci obbliga di riferire al di fuori* . » 9

CAPO II.

Nascita della Filosofia trascendentale, chiamata ancora Filosofia critica estetica trascendentale di Kant.

§ 5. Si cerca il rapporto fra l'ideologia, ed il criticismo . . . . . » 13

§ 6. L'ideologia ha potuto condurre Kant a proporsi, nella sua Filosofia critica, la soluzione di questo problema, cioè di esaminare *a priori* il modo della formazione, e della possibilità della conoscenza . *pag.* 13
§ 7. Secondo Kant tutto il sapere umano, sebbene incominci colle sensazioni, non tutto deriva dalle sensazioni. Questa distinzione costituisce la differenza essenziale fra la filosofia critica, e l'ideologia . » 16
§ 8. Per distinguere gli elementi delle nostre idee, Kant si è servito di questo principio: Ciò che nelle nostre conoscenze è, secondo la testimonianza della coscienza, necessario ed universale, viene dal soggetto conoscitore; ciò che è contingente, e variabile, viene dall'oggetto, vale a dire dalle impressioni de'sensi » 18
§ 9 e 10. La rappresentazione dello spazio è una condizione indispensabile per la percezione di un di fuori: essa è una rappresentazione necessaria, ed indipendente da quella de' corpi: essa dee precedere la rappresentazione delle diverse figure, che nello spazio concepiamo: essa ci rappresenta lo spazio come una quantità infinita Questa rappresentazione è dunque, secondo Kant, *a priori* . . . . . » 21
§ 11. Con ragioni simili a quelle dello spazio, Kant prova la soggettività del tempo . . . . . » 24
§ 12. La sensazione è la materia della visione empirica. La forma della visione empirica è *a priori*. L'estetica trascendentale è la scienza di tutti i principj a priori della sensibilità . . . . . » 26
§ 13. Idealità delle rappresentazioni *a priori*. Paragone della dottrina di Kant su lo spazio con quelle di Clarke, Malebranche, e Leibnitz . . . . . » 31
§ 14. Il cambiamento, che crediamo percepire in noi è apparente. L'*Io* percepito dalla coscienza è un fenomeno . . . . . » 34

CAPO III.

Delle dodici Categorie di Kant.

§ 15. Alla sensibilità appartengono le visioni: queste sono pure, o empiriche: all'intelletto appartengono i concetti, e questi sono o puri, o empirici. La formazione della natura sensibile co' dati delle sensazioni è l'opera dell'intelletto . . . . . » 38

§ 16. L'operazione dell'intelletto consiste a ridurre all'unità la varietà datagli dalla sensibilità: ciò l'esegue l'intelletto riducendo sotto certi concetti puri e fondamentali la varietà delle visioni. Noi possiamo ridurre a giudizj tutte le operazioni dell'intelletto. Cercando dunque quali sono i modi del pensiere nel giudizio scopriremo i concetti puri necessarj per l'unità sintetica . . . . . *pag.* 41

§ 17. I giudizj, riguardo alle forme intellettuali, si debbono considerare secondo la quantità, la qualità, la relazione e la modalità. Considerati i giudizj riguardo alla quantità, sono o universali, o particolari, o singolarj: considerati secondo la qualità, sono o affermativi, o negativi, o infiniti: considerati riguardo alla relazione sono o categorici, o ipotetici, o disgiuntivi: considerati finalmente riguardo alla modalità sono o problematici, o assertorj, o apodittici . » 44

§ 18. Queste quattro forme de' nostri giudizj, e le tre varietà di ciascuna, nascono da un egual numero di concetti primitivi e fondamentali, che constituiscono la natura stessa del nostro intelletto. *Kant* chiama questi concetti *categorie*: essi sono nel numero di dodici. Le categorie di quantità sono unità, pluralità, totalità: le categorie di qualità sono realtà, negazione, limitazione; le categorie di relazione sono sostanza ed accidente, causa ed effetto, comunanza o commercio; le categorie di modalità sono possibilità ed impossibilità, esistenza, e non esistenza, necessità e contingenza . . . . . » 50

CAPO IV.

Come Kant costruisca la natura visibile. dello Schematismo.

§ 19. Le categorie sono i diversi modi, con cui l'intelletto costituisce l'unità sintetica del pensiere . » 54

§ 20. L'essere conoscitore dee poter dire di ciascuna sua rappresentazione, *Io penso questa rappresentazione*. L'Io penso è necessario, dunque, che possa unirsi con ciascuna rappresentazione. L'Io penso chiamasi da Kant *appercezione pura, o appercezione originaria*. Si chiama eziandio *l'unità trascendentale della coscienza di sè stesso*. La sintesi di ciascuna rappresentazione coll'Io penso, si chiama

da Kant *l'unità sintetica originaria dell'appercezione*. L' unità sintetica è il fondamento dell'analitica. p. 57

§ 21. La congiunzione, quale che siasi, non è un dato dell'esperienza, ma è il primo prodotto del nostro intelletto. La congiunzione delle varie rappresentazioni offerte coll'Io penso è il primo atto della sintesi dell'intelletto, ed il fondamento dell'unità sintetica di qualunque concetto. L'unità trascendentale della coscienza è la sorgente primitiva di tutti gli oggetti, e chiamasi perciò *l' unità oggettiva della coscienza* . . . . . » 61

§ 22. Il centro della sintesi è la rappresentazione *Io penso*. L'ordine della sintesi è il seguente: Le categorie debbono prima combinarsi colle visioni pure del tempo e dello spazio: l'unione delle categorie colle visioni pure, costituisce gli *schemi, o tipi primitivi*. Se allo schema si aggiunge una determinazione, che lo rende più particolare, esso diviene un' immagine: se a questa si aggiunge la sensazione, essa diviene oggetto. Secondo il trascendentalismo è prima lo schema, poi l'immagine, indi l'oggetto . . » 65

§ 23. Oscurità, ed ambiguità del linguaggio Kantiano. Il moto come descrizione di un qualche spazio non è il moto empirico, che ci colpisce nell'esperienza: il primo si pone *a priori* nell'atto della formazione degli schemi, coll'aiuto della fantasia produttiva, o trascendentale. Questa è distinta dalla fantasia riproduttrice . . . . . » 73

§ 24. Il numero è lo schema delle categorie di quantità. Il grado è lo schema delle categorie di qualità. Il soggetto che dura è lo schema della categoria di sostanza. Lo schema della causalità in generale consiste nella successione delle varietà in quanto va questa subordinata ad una legge. Lo schema del commercio è costituito dalla simultaneità delle determinazioni di una sostanza con le determinazioni dell'altra secondo una regola generale. Lo schema della possibilità consiste nella rappresentazione di qualsivoglia cosa in un qualche tempo. Lo schema dell'esistenza si ravvisa nell'esistenza in un certo e determinato tempo. Lo schema della necessità si forma coll'esistenza di un oggetto in ogni tempo . . » 78

§ 25. La natura visibile, cioè la serie delle cose finite,

simultanee, successive, ed in connessione fra di esse, è l'opera dell'intelletto: i materiali a lui dati per costruirla sono le sensazioni. Le leggi della natura visibile sono le leggi della sintesi dell'intelletto, che costruisce la natura . . . . . *pag.* 83
§ 26. Secondo *Locke* la prima operazione dell'intelletto è l'analisi. Secondo l'ideologia, la prima operazione dell'intelletto è la sintesi: questa non combina altra cosa, se non che sensazioni. Secondo il criticismo la sintesi è la prima operazione dell'intelletto: essa però non unisce le sole sensazioni, ma eziandio alcuni elementi soggettivi, i quali sono in noi indipendentemente da' sensi. Dopo la nascita del criticismo la teorica di *Locke* su l'Origine delle Idee è insufficiente . . . . . » 86
§ 27. Come il criticismo risponde alla domanda: *che cosa posso io sapere?* Le cose, in sè stesse considerate, indipendentemente dalle nostre rappresentazioni, non possono da noi essere in alcun modo conosciute. Tutto il sapere umano è circoscritto dentro i limiti dell'esperienza. Questa non ci fa altro conoscere, se non che fenomeni. L'Io stesso dell'esperienza è un fenomeno come tutti gli altri oggetti sensibili. » 88

CAPO V.

Direzione che Hume ha dato alla filosofia.

§ 28. Kant confessa, che i Saggi di Hume su l'Intendimento furono la prima occasione che lo condussero al metodo critico . . . . . » 92
§ 29. Hume dirige la filosofia all'esame della relazione di causalità. Nè la ragione, nè l'esperienza ci autorizzano, secondo Hume, a stabilire una connessione necessaria fra l'esistenze. Questa dottrina distrugge la base di qualunque filosofia . . . . . » 93
§ 30. L'aspettativa del futuro simile al passato consiste, secondo Hume, in una concezione più intensa de' semplici fantasmi; e questa maniera di concepire risulta dall'abitudine di congiungere l'idea dell'oggetto concepito all'idea di qualche cosa che è attualmente presente a' sensi. Sembra che Kant non abbia ben compreso il pensiere di Hume . . . » 95
§ 31. Col mezzo del senso comune Reid e la sua scuola cercarono di combattere lo scetticismo di Hume. » 97

CAPO VI.

Come la dottrina di Hume condusse Kant alla Filosofia trascendentale.

§ 32 La critica, che Kant fa di Reid, sembra mal fondata . . . . . *pag.* 100
§ 33. La dottrina di Hume su la causalità condusse Kant ad ammettere i giudizj sintetici *a priori*, ed a cercare il modo della loro possibilità. Il problema generale: *come son possibili i giudizj sintetici a priori?* si risolve ne' seguenti problemi subordinati: *come è possibile la matematica pura? come è possibile la fisica pura? come è possibile la metafisica?* » 103
§ 34. L'esistenza della matematica pura, e quella della fisica pura, essendo un fatto, e la contrarietà delle opinioni in metafisica, facendo dubitare, se possa esistere la metafisica come scienza, il problema della possibilità della metafisica dee, in conseguenza, proporsi così: *una metafisica è ella possibile, come e quanto è essa possibile?* . . . . . » 110
§ 35. I giudizj sintetici *a priori* son possibili per l'applicazione delle categorie alle visioni pure del tempo e dello spazio, o, per dirlo più brevemente, son possibili per lo schematismo puro dell' intelletto . » 112
§ 36. La dottrina di Kant su i giudizj sintetici *a priori* sembra l'istessa colla dottrina di Locke circa i giudizj istruttivi. Partendo dalla dottrina di Locke, Kant doveva cercare il fondamento de' giudizj istruttivi, di cui parla il Filosofo inglese. . . . . » 116
§ 37. Le leggi della sintesi dell'intelletto divengono, secondo Kant, le leggi generali della natura fenomenica. Queste sono: 1. Tutti gli oggetti veduti sono grandezze estensive; 2. Ogni sensazione ha un grado, o pure il reale di tutte le apparizioni, che costituisce oggetto di sensazione, ha un qualche grado; 3. Persiste in ogni alternativa di apparizioni la sostanza, e non aumenta, nè scema il suo quanto nella natura; 4. Tutte le mutazioni accadono secondo le leggi di congiunzione tra causa ed effetto; 3. Tutte le sostanze, in quanto si possono percepire insieme nello spazio, sono in azione reciproca universale; 6. Ciò che si accorda colle condizioni formali dell'esperienza è possibile; 7. Ciò che sta in connessione colle vi-

sioni empiriche, in conformità delle leggi empiriche, è positivo, cioè esiste; 8. Ciò, la cui connessione col positivo è determinata secondo le condizioni universali dell'esperienza, è necessario. . . . . *pag.* 118
§ 38. Quadro generale delle dottrine esposte. L'ideologia e la filosofia critica si propongono tutte e due la soluzione del problema: Come lo spirito colla sintesi delle sensazioni forma la natura sensibile o fenomenica? La filosofia critica riguarda i mezzi della connessione delle sensazioni come soggettivi. Questa filosofia partendo dal problema di Hume si propone di risolvere il problema generale: Come son possibili i giudizj sintetici *a priori*? Il risultamento della soluzione è: Tutto il sapere umano si raggira in un circolo di apparenze, senza aver mai il potere di uscirne. » 132

CAPO VII.

Esame delle Proposizioni fondamentali della filosofia critica.

§ 39. Queste due proposizioni del criticismo: Noi non possiamo conoscere alcuna cosa in sè stessa; Noi conosciamo la sorgente, la natura degli elementi, il modo della generazione, ed i limiti precisi delle nostre conoscenze, sono evidentemente contraddittorie fra di esse . . . . . » 137
§ 40: La distinzione, che il criticismo pone fra i fenomeni ed i noumeni, e fra le due realtà fenomenica e noumenica, è assurda . . . . . » 139
§ 41. I giudizj sintetici *a priori* sono assurdi . . » 143
§ 42. Kant insegna, che nell'esperienza le percezioni si combinano accidentalmente. Insegna eziandio, che l'esperienza non è possibile, se non per la sola rappresentazione della congiunzione necessaria delle percezioni. Queste due proposizioni sono visibilmente contraddittorie . . . . . » 148
§ 43. La filosofia dell'esperienza ammette questi principj: 1. Lo spirito umano ha il sentimento di alcune realtà in sè stesse, e questo sentimento è un fatto primitivo; 2. Questo sentimento è complesso, ed offre la congiunzione di alcune realtà. Il criticismo insegna l'opposto di questi principj; cioè che non abbiamo il sentimento se non che delle sole apparenze; 3. che la congiunzione di queste si stabilisce *a priori*

dall'intelletto: La verità de' principj della filosofia dell' esperienza mostra la falsità del criticismo. La prima operazione dell'attività dell'intelligenza è l'analisi . . . . . *pag.* 149

CAPO VIII.

Dell' Origine delle Idee.

§ 44. I Cartesiani hanno ammesso delle idee innate. Eglino hanno attribuito a queste la realtà. Alcuni di essi le hanno riguardate come pensieri attuali e permanenti, che precedono le sensazioni; ma che sono però privi di coscienza. Kant ammette nozioni indipendenti dall'esperienza, ma riguarda queste come prive di qualunque realtà, e solamente come modi della nostra facoltà di conoscere. Ogni nostra conoscenza, secondo questo Filosofo, incomincia colle sensazioni; ma non deriva tutta dalle sensazioni . » 152

§ 45. Tutte le idee semplici, secondo Locke, derivano dalla sensazione e dalla riflessione . . . . . » 155

§ 66. Locke s'inganna nel credere, che lo spirito umano sia passivo riguardo alle idee semplici. Tutte le idee semplici sono un prodotto della meditazione su i nostri sentimenti. Alcune sono un prodotto dell' analisi; altre sono un prodotto della sintesi . . . » 157

§ 47. Laroumiguière definisce l'idea: Un sentimento distinto, e sviluppato dagli altri sentimenti. Questa definizione non può applicarsi alle idee soggettive, che sono un prodotto della sintesi . . . . . » 161

§ 48. Sebbene non vi sono idee anteriori a' sentimenti, nè indipendenti da' sentimenti; pure vi sono idee, che non derivano da' sentimenti. Vi sono alcune idee essenziali all'umano intelletto . . . . . , . » 166

§ 49. Tutte le idee, che la meditazione può sviluppare dal sentimento generale del me, il quale sente un fuor di me, sono essenziali all' intelletto . . . » 169

CAPO IX.

Dell' Origine delle Idee dell' unità, del numero, dello spazio

§ 50 e 51. L' *Io* si mostra alla coscienza come uno. Una tale unità è l'unità metafisica del *me*. L'unità sintetica del pensiero è impossibile senza l'unità metafi-

sica del *me*. Nel sentimento del *me* bisogna riporre l'origine della idea dell'unità . . . . . *pag.* 171
§ 52. Lo spirito attribuisce l'unità a quell'oggetto, a cui si riferisce il pensiere, il quale ha ricevuto l'unità sintetica. La formazione delle diverse unità sintetiche, sebbene sotto un certo riguardo sia arbitraria, pure, riferendosi agli oggetti fisici, suppone in questi un fondamento reale, che determina lo spirito a costituirla. L'unità numerica è l'idea generale di qualunque unità. Il numero è l'idea generale di qualunque unità sintetica, i cui elementi sono identici. » 178
§ 53, 54, 55. Locke non è risalito all'origine dell'idea dell'unità. Degerando s'inganna facendo derivare l'idea dell'unità da'sensi esterni. Fénélon s'inganna credendola innata. Tracy s'inganna riguardando come estraneo all'ideologia l'esame dell'unità del soggetto pensante. Kant erra non riguardando l'unità metafisica del *me* come una cosa in sè . . » 182
§ 56. L'idea del numero è più generale di quella dello spazio, e comprende sotto di sè le idee di grandezza continua, e quella di grandezza discreta. Locke ammette un'idea dell'estensione vôta, diversa da quella dell'estensione corporea. Questa dottrina è in contraddizione con ciò che lo stesso filosofo insegna circa l'origine delle idee semplici . . . . . » 188
§ 57. D'Alembert si contraddice riguardando il vôto come necessario al moto, ed insieme come un nulla. Condillac riguarda l'idea del vôto come un'idea astratta dell'estensione corporea . . . . . » 191
§ 58. La meditazione su le sensazioni del tatto, e su quelle della vista ci dà l'idea del moltiplice continuo. L'idea del vôto nasce in noi dal non poter separare dal sentimento del proprio corpo quella di una estensione, che limita il proprio corpo, e dal poter separare dall'estensione, che limita il proprio corpo, la solidità ed il colore . . . . . » 197
§ 59. Colla rappresentazione soggettiva dello spazio, immaginata dal criticismo, non si può spiegare la percezione di un di fuori. L'idea del vôto diversa dall'idea dell'estensione de'corpi, distrugge la dottrina del criticismo su lo spazio. . . . . » 206
§ 60 e 61. Berkley s'inganna negandoci l'idea astratta dell'estensione e delle figure. Su questa idea lavora

la geometria. Vi ha un' idea comune all'estensione visibile ed all' estensione tangibile . . . . *pag.* 209

CAPO X.

Dell'Origine dell'idea di sostanza e di accidente, di causa e di effetto, e del tempo

§ 62. Abbiamo una nozione semplice della sostanza. Essa deriva da' sentimenti . . . . . » 223

§ 63 e 64. Meditando sul sentimento interno troviamo in noi la causa efficiente e l'effetto, e de' fatti in connessione. La nozione della causa efficiente può anche venirci dal di fuori . . . . . » 227

§ 65. Il tempo è una serie di esistenze legate fra di esse colla relazione di causalità. . . . . » 234

§ 66. Locke s'inganna ammettendo una durata distinta dalle cose che esistono. Condillac nega una siffatta durata; ma non conoscendo il vero fondamento del tempo, è, in questo punto, in contraddizione con sè stesso . . . . . » 235

§ 67 e 68. La quistione su l'oggettività e la soggettività del tempo ha un' intrinseca relazione colla realtà della nostra conoscenza. Se il tempo è soggettivo i dati della coscienza sono illusorj. . . . . » 239

§ 69. Il tempo è oggettivo, e la sua oggettività consiste nella causalità. Due cose sono simultanee allora che sono indipendenti l'una dall'altra, ma separabili tutte e due da una terza cosa . . . . . » 245

§ 70. Per legare i fatti gli uomini si servono della relazione di simultaneità. Questa ha bisogno di un fatto osservabile da tutti gli uomini, a cui possono legarsi gli altri fatti non osservabili da tutti gli uomini. La posizione del sole nel suo moto apparente è un fatto universalmente osservabile. Per tal ragione gli uomini hanno misurato la durata per mezzo del moto del sole . . . . . » 247

§ 71. Quando i matematici dicono, che la velocità di un mobile è uguale allo spazio diviso pel tempo, bisogna intendere per ispazio la linea percorsa dal mobile, per tempo l'arco percorso dal sole, o la somma degli archi dal sole percorsi, considerato questo spazio solare come simultaneo con lo spazio che si percorre dal mobile; e per velocità bisogna intendere la ragion geometrica di questi due spazj . . . . » 249

§ 72, 73, 74. Gli uomini nell'ordinare gli avvenimenti colla relazione di tempo, li ordinano colla relazione di causalità. Su questa causalità son fondate l'epoche della storia. L'ontologia stabilisce per massima, che la causa non può esistere in un tempo antecedente a quello in cui esiste l'effetto; e distingue per ciò due *priorità*, una di tempo, l'altra di natura. Kant distinguendo la categoria di causalità dalla forma del tempo, e congiungendo questa con quella, nell'atto che confessa, che molte cause esistono nello stesso tempo degli effetti, si contraddice, insegnando, essere una legge universale della natura fenomenica la *priorità* di tempo nella causa relativamente all'effetto. Dimostrata l'Identità della relazione di tempo con quella di causalità, si dimostra evidentemente, e con certezza apodittica, la proposizione: Ogni effetto dee aver la sua causa . . . . . *pag.* 255

CAPO XI.

Dell'Origine delle nozioni soggettive d'identità e di diversità: osservazioni generali sull'origine delle idee.

§ 75. Vi ha un' esperienza composta di elementi oggettivi e di elementi soggettivi . . . . . » 267

§ 76. L'esperienza consiste nel vedere un rapporto fra cose sentite. Essa non è possibile senza una congiunzione fra le nostre percezioni. Essa nasce dalla sensibilità ed insieme dall'attività dello spirito. Vi è una congiunzione oggettiva ed una soggettiva. Da ciò derivano due specie di esperienza: una composta di soli elementi soggettivi, l'altra di elementi oggettivi e soggettivi insieme . . . . . » 268

§ 77. Le nozioni dell'identità e della diversità sono necessarie per poterci formare le idee generali degli oggetti sensibili. Esse non possono, come le altre idee generali, formarsi col paragone delle idee particolari. Esse derivano dall'attività sintetica dello spirito. » 271

§ 78. Vi è un' esperienza primitiva ed immediata, ed una comparata e secondaria . . . . . » 275

§ 79 e 80. Tutti i rapporti si possono ridurre all'identità ed alla diversità. Condillac censura a torto Wolfio, per aver cercato di dimostrare alcune proposizioni matematiche, riguardate comunemente come

assiomi. L'identità e la diversità ci danno ancora *rapporti di rapporti* . . . . . *pag.* 277
§ 81. Tutte le verità della matematica pura son verità di rapporto; esse son per ciò identiche, non escluse le negative, e per tal ragione necessarie. Fa d'uopo distinguere l'operazione sintetica da' suoi prodotti » 283
§ 82. L'elemento soggettivo della diversità, unito ad un'idea positiva, costituisce la nozione della privazione. L'impossibile intrinseco ed il suo opposto il possibile intrinseco non sono alcuna cosa fuori dello spirito. Lo stesso è del necessario e del contingente » 285
§ 83. Queste quattro nozioni semplici di sussistenza, efficienza, identità, diversità, congiungono tutte le nostre percezioni sensibili, e sono elementi necessarj di tutte le nostre conoscenze sperimentali. Vi ha una connessione necessaria oggettiva fra alcuni fatti del senso interno. Una moltitudine di fatti del senso esterno non ci presentano se non che una congiunzione, non già una connessione necessaria. Ne' fatti del senso esterno vi ha una connessione necessaria soggettiva. Si cerca, se in alcuni fatti del senso esterno vi sia pure una connessione necessaria oggettiva, e se le leggi dell'equilibrio e del moto de' corpi sono verità necessarie o contingenti . . . . . » 288
§ 84. La quistione su l'origine delle idee non è stata ancora, secondo la stessa confessione di Degerando, sufficientemente esaminata. Si stabilisce contro l'anonimo Cartesiano, avversario di Locke, che non vi sono idee innate, nel senso, in cui egli prende il vocabolo d'*innate*, cioè anteriori a' sentimenti, ed indipendenti da' sentimenti . . . . . » 293
§ 85. Tutte le idee non derivano da' sentimenti. Il Lockiano Dumarsais ammette alcune idee soggettive » 301
§ 86. Leibnitz insegna: 1.° L'anima non può essere riguardata come una *tavola rasa*, e con delle facoltà tutte nude, senza alcun atto; 2.° Vi sono molte idee essenziali all'intendimento, che l'anima non ha bisogno di ricavare dal di fuori, ma che può dedurre dal proprio essere; 3.° Non si può dire riguardo a quelle verità che si difendono come innate, che esse son tali, perchè lo spirito ha la facoltà di conoscerle; ma si dee soggiungere, che lo spirito ha ancora la facoltà di trovarle in sè. Si ammette la prima e la seconda

proposizione; e si fanno delle distinzioni su la terza. Non si ammettono conoscenze innate, poichè non si ammettono giudizj innati. Non vi sono idee che lo spirito trova già fatte in sè stesso. Lo spirito può trovar le idee ne' sentimenti primitivi da cui può svilupparle. L'anima nostra ha una disposizione ancora naturale per le idee essenziali all'intendimento . *pag.* 303
§ 87 e 88. La filosofia critica cade in contraddizione insegnando che vi sono in noi *a priori* alcune intuizioni pure, ed alcuni concetti originarj; ed insegnando nello stesso tempo che tutta la nostra conoscenza incomincia colle sensazioni. Il criticismo confonde a torto la soggettività delle nozioni colla loro indipendenza assoluta dagli oggetti . . . . . » 314

CAPO XII.

Dell'Origine dell'idea dell'assoluto.

§ 89. Le quistioni su l'infinito si riducono a tre punti: 1.° All'esistenza o non esistenza di questa idea nello spirito; 2.° All'origine di tale idea; 3.° Alla realtà di questa idea . . . . . » 317
§ 90. La scuola Cartesiana insegna, che noi abbiamo una nozione positiva dell'infinito; che non possiamo percepire il finito se non che negativamente, vale a dire per la privazione dell'infinito; che l'idea dell'infinito è innata; e che in quest'idea è contenuta la realtà dell'infinito . . . . . » ivi
§ 91 e 92. Locke insegna che noi acquistiamo l'idea del finito prima di quella dell'infinito; che abbiamo una idea positiva del finito; che non abbiamo dell'infinito se non che una nozione negativa; che esiste un infinito composto, cioè uno spazio infinito ed una durata infinita; che noi non possiamo concepire l'infinità di Dio, se non che relativamente alla sua esistenza in tutto lo spazio infinito alla sua durata infinita, ed al numero infinito degli atti a cui può estendersi la sua potenza. Condillac ci nega qualunque idea dell'infinito; ed insegna, che noi non abbiamo alcun motivo legittimo di ammettere gl'infiniti composti. Egli riguarda l'eternità come un istante indivisibile, il quale coesiste con tutti gl'istanti delle creature . » 320
§ 93. La scuola Leibniziana riguarda come assurdo un infinito composto. Ella ammette per infinito il solo

essere assoluto. Ella ci accorda una nozione positiva dell'infinito, anteriore a quella del finito, e vuole, che in quest'idea sia contenuta la realtà dell'infinito . . . . . *pag.* 329

§ 94 e 95. Tutte le scuole filosofiche sino a Kant hanno ammesso la realtà dell'assoluto, e perciò dell'infinito quale che siasi. Kant riguarda l'assoluto come una forma della ragione, forma priva di qualunque realtà. Facendo consistere la metafisica nella scienza, che dal condizionale rimonta all'assoluto, egli la riguarda come impossibile in quanto scienza; ma come un bisogno necessario della ragione, la quale è costretta dalla sua natura a porre la realtà dell'assoluto. . » 332

§ 96 e 97. La nozione del finito precede in noi quella dell'infinito. Per riguardare un essere come finito è sufficiente di paragonarlo con sè stesso in istanti diversi, o con altri esseri finiti. L'idea dell'infinito non è innata, ma un risultamento del raziocinio, che parte dal finito. L'idea dell'infinito è un'idea positiva. Non si può stabilire la realtà dell'infinito *a priori;* o in forza della sua sola idea; ma si dee appoggiare su la realtà del finito. L'infinito non è un numero, ma un essere . . . . . » 337

§ 98, 99, 100. L'idea semplice di *assoluto* può ancora, riguardo all'origine, riguardarsi come oggettiva; ma l'idea di un essere assoluto è un prodotto della sintesi del raziocinio. Ancillon ammette nel sentimento del di fuori il sentimento dell'infinito. Quest'opinione è falsa. L'uomo, in origine, ha il sentimento di sole cose finite; indi acquista per abito il sentimento dell'indefinito; finalmente per mezzo della ragione s'innalza dal finito all'infinito. Condillac s'inganna insegnando, che noi non abbiamo se non che un'idea comparativa dell'eternità: ne abbiamo una idea assoluta. Bel pezzo di Fénélon su questo soggetto: *L'Eterno è colui che è* . . . . . » 344

CAPO XIII.

Esposizione ed esame della dottrina di Spinosa su l'Infinito.

§ 101 e 102. L'esame della dottrina di Spinosa è importante. Vi sono alcune differenze fra il suo metodo di filosofare e quello di Cartesio. Questi comincia da un fatto primitivo ed incontrastabile; Spinosa comin-

cia da una nozione. Cartesio principia dal finito, Spinosa principia dall'infinito. La filosofia di Cartesio è soggettiva, quella di Spinosa è oggettiva . . *pag.* 350
§ 103. Cartesio, dopo d'aver cominciato col metodo sperimentale, passa subito al razionalismo; e dopo d'avere stabilito su la testimonianza della coscienza l'esistenza del *me*, tenta di stabilire *a priori* tutte le altre esistenze; e di spiegare col solo paragone delle sue idee la natura. Con ciò somministra a Spinosa il fondamento per la fabbrica del panteismo . . . » 355
§ 104. Spinosa cerca di stabilire *a priori* tutte l'esistenze: egli parte dall'idea dell'infinito: in questa trova contenuta la realtà dell'infinito e l'unità della sostanza. Da ciò deduce, che tutto quello che esiste è l'infinito, o i modi dell'infinito. Egli non può ragionare che sul principio d'identità; quindi non vede da per tutto che un'assoluta necessità. Il panteismo ed il fatalismo sono le conseguenze del suo metodo di filosofare . . . . . » 356
§ 105. Spinosa principia la sua Etica con alcune definizioni ed alcuni assiomi. Tanto nelle prime che nei secondi commette una petizione di principio. Egli suppone nella definizione della sostanza, che questa esista per sè stessa: nella definizione dell'infinito, che questo sia l'essere unico; nella definizione del modo, che questo sia identico coll'effetto; nell'assioma III che non vi ha cause libere; nell'assioma VII stabilisce il più ardito dommatismo . . . . . » 359
§ 106. Si rapportano quattordici Proposizioni di Spinosa della prima Parte dell'Etica. In queste egli cerca di provare l'unità della sostanza. Per poter concepire più sostanze bisognerebbe concepirle dotate di attributi differenti, secondo Spinosa: ora se ciò fosse l'una non avrebbe alcuna cosa di comune coll'altra. Dal che segue, che l'una non potrebbe esser causa dell'altra. Non possono dunque esservi sostanze improdotte. Non possono inoltre esservi più sostanze improdotte; poichè la sostanza non può esser finita, per la ragione, che il finito dee esser terminato da un altro oggetto finito della stessa natura; e non possono esservi più sostanze dello stesso attributo. La sostanza è dunque, per sua natura infinita; ma una sostanza infinita dee contenere infiniti attributi; quindi

se esistessero più sostanze improdotte avrebbero tutte gli stessi attributi; e quindi non sarebbero molte, ma una sola . . . . . *pag.* 365
§ 107. Si riferiscono le altre ventidue Proposizioni della prima Parte dell' Etica di Spinosa. Questo panteista ammette l'esistenza delle cose finite e delle contingenti. Egli è per ciò costretto di conciliare questa dottrina colle dottrine antecedenti, cioè coll' infinità dell'unica sostanza, di cui le cose finite son modi, e colla necessità di tutte le cose. Per far ciò egli dice, che le cose finite non derivano da Dio in quanto è infinito, ma in quanto è modificato in un modo finito. Le cose finite derivano dunque, secondo Spinosa, da altre cose finite, e queste da altre in un progresso infinito. Per conciliare poi il suo fatalismo universale colla contingenza degl'individui, Spinosa insegna, che la necessità può ravvisarsi o nell'essenza della cosa o nella causa di questa. Le cose singolari son per ciò contingenti, considerate nella loro essenza; son poi necessarie considerate nelle cause che le fanno esistere . . . . . " 375
§ 108 e 109. Si espone la dottrina di Spinosa su l'anima umana. Questa, secondo la dottrina Spinosistica, non può essere una sostanza. Ella non è che una idea costante. Da ciò segue, che, dovendo questa idea essere unita al suo oggetto, l'anima umana dee essere unita all'oggetto dell'idea che la costituisce; e quest'oggetto dee pure esser costante. Un tale oggetto costante è il corpo umano. Da ciò segue ancora, che il giudizio e la volontà non sono azioni, ma sono idee contenute nell'idea costitutiva della mente umana. Segue inoltre, che tutti i cambiamenti, i quali accadono nel corpo, a cui la mente umana è unita, debbono esser percepiti dalla mente umana. Questi cambiamenti del corpo non influiscono però a produrre cambiamenti corrispondenti alla mente umana: questi cambiamenti derivano da altre idee; nè la mente influisce ne' moti del corpo. Spinosa insegna un'armonia fra la mente ed il corpo simile a quella di Leibnitz. Insegna ugualmente, come Leibnitz, che la mente umana ha un' idea confusa dell'intero universo. Egli insegna da un' altra parte, che la mente umana ha un' idea adeguata dell'essenza divina. Così Spinosa

determina *a priori* la natura della mente umana, la sua unione col corpo, i limiti, l'estensione, la certezza e la realtà delle umane conoscenze. Egli ripone nelle sole idee universali la conoscenza adeguata. *pag.* 387
§ 110, 111, 112, 113. Si esamina lo Spinosismo. Spinosa commette tre errori fondamentali nel suo metodo di filosofare. Egli parte da una nozione, non già da un fatto primitivo. Egli non risale all'origine delle nozioni, che premette nella sua Etica, nè stabilisce la realtà di queste nozioni. Egli confonde a torto il metodo del geometra col metodo del filosofo, la logica delle idee colla logica degli esseri . » 409
§ 114. Il giudizio di Buhle su lo Spinosismo è falso. Senofane ragionò con più conseguenza di Spinosa. » 425
§ 115. Le definizioni di Spinosa son viziose e violano le regole più sicure della logica. È assurdo il dire, che l'essere assoluto sia causa di sè stesso. Le idee che Spinosa dà dell'attributo e della sostanza sono identiche; per ciò infiniti attributi suppongono infinite sostanze . . . . . » 430
§ 116. L'assioma quarto della prima Parte è falso. Vi sono effetti de' quali ignoriamo le vere cause. L'idea dell'effetto non è identico coll'idea del modo. È falso che di due cose, le quali hanno qualche cosa di comune, l'una può intendersi per mezzo dell'altra. » 435
§ 117. Spinosa prova con sofismi l'impossibilità delle sostanze prodotte. È falso che la causa dee esser simile all'effetto. È falso che non vi sia alcuna similitudine fra la sostanza improdotta e la sostanza prodotta . . . . . » 437
§ 118. L'*Io* è un agente ed un paziente: egli è un soggetto attivo e modificabile. Egli è dunque una sostanza, e Spinosa erra riguardandolo come una modificazione. L'*Io* non è nè l'assoluto, nè parte o modo dell'assoluto. Egli è dunque una produzione dell'assoluto, e Spinosa erra negando la possibilità delle sostanze prodotte. Lo Spinosismo è dunque falso. » 439
Schiarimento relativo ai §§ 143, 30, 155 e 166, del Libro II al § 30 del Libro III . . . . . » 444
Schiarimento su l'idea del Vôto . . . . . » 447

3 6105 021 715 664

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE